



# Graham Priest

## Dincolo de limitele gândirii

BIBLIOTECA DE FILOZOFIE

PARALELA 45







**colecția biblioteca de filosofie**

*seria filosofie analitică și logică*

$$p \rightarrow q \Leftrightarrow \neg p \vee q.$$

Seria „Filosofie analitică și Logică” este coordonată de Mircea Dumitru.

Editor: Călin Vlasie

Redactor: Dan Flonta

Tehnoredactor: Cristina Rusu

Coperta colecției: Andrei Mănescu

Prepress: Viorel Mihart

Ilustrația copertei: Caspar David Friedrich – *Călător deasupra mării de ceață*, 1818

## **Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**PRIEST, GRAHAM**

**Dincolo de limitele gândirii** / Graham Priest ; trad.  
de Dumitru Gheorghiu. - Pitești : Paralela 45, 2007

ISBN (13) 978-973-47-0014-1

I. Gheorghiu, Dumitru (trad.)

165

Graham Priest

*Beyond the Limits of Thought*

Copyright © Graham Priest 2002

*Beyond the Limits of Thought* was originally published in English in 2002. This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

*Beyond the Limits of Thought* a fost publicată inițial în limba engleză în 2002. Această traducere este publicată cu acordul Oxford University Press.

Copyright © Editura Paralela 45, 2007, pentru prezenta traducere

Graham Priest

# **DINCOLO DE LIMITELE GÂNDIRII**

Traducere din limba engleză de  
DUMITRU GHEORGHIU





*Lună plină toamna.*

*Peste tatami cade*

*Umbra unui pin.*

KIKAKU (1661–1707)



# 空手道精神に捧げる

Karatedo seishin ni sasageru

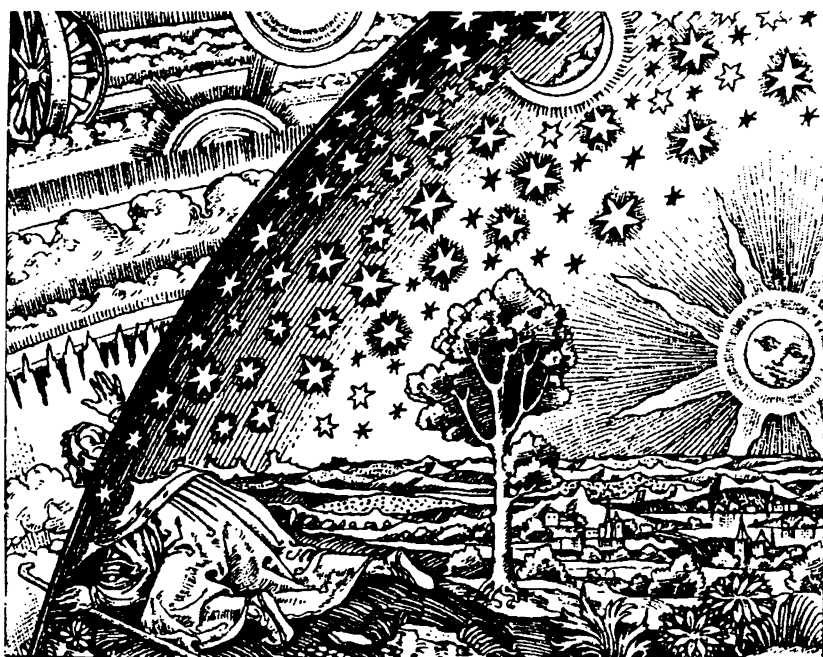
*Archytas, după cum spune Eudemos, pune chestiunea în felul următor: dacă m-aș afla la marginea lumii, adică la crugul stelelor fixe, mi-aș putea întinde mâna ori bățul în afară sau nu? Ar fi absurd să cred că nu, dar dacă mi le întind, ce va fi exteriorul, corp sau spațiu? – (între ele nu va fi vreo deosebire, după cum vom afla). Astfel, Archytas va înainta mereu în același fel spre capătul luat mereu în considerare și va pune aceeași întrebare. Dacă mereu va exista altceva în care să se întindă bățul, e limpede că va fi ceva infinit.*

SIMPLICIUS, *Physica* \*

---

\* Traducere de Felicia Ștef, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, Partea a 2-a, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, cu unele modificări.





Xilografură a unei descrieri fantastice a sistemului solar,  
Școala Germană, secolul al XVII-lea.



# Cuprins

NOTA TRADUCĂTORULUI .....	19
PREFAȚĂ LA PRIMA EDIȚIE .....	21
PREFAȚĂ LA A DOUA EDIȚIE.....	23
PREFAȚĂ LA EDIȚIA ÎN LIMBA ROMÂNĂ .....	27

## Introducere

### DINCOLO DE LIMITĂ

§1 Limitele gândirii .....	36
§2 Dialetheismul .....	37
§3 Istoria limitelor .....	40
§4 Structura cărții.....	41
§5 ... și rolul logicii în această carte .....	43

## Partea 1 Limitele gândirii în filosofia prekantiană

1. LIMITELE EXPRIMĂRII .....	47
Introducere.....	47
§1.1 Fluxul.....	48
§1.2 Platon împotriva lui Cratylos .....	49
§1.3 Stabilitatea înțelesului .....	53
§1.4 Aristotel despre substanță și schimbare.....	55
§1.5 Materia primă.....	57
§1.6 Problema materiei prime .....	59
§1.7 Subiect și formă .....	61
§1.8 Cusanus despre Dumnezeu .....	64
§1.9 Obiecte și categorii .....	66
Concluzie.....	67
2. LIMITELE ITERĂRII .....	68
Introducere.....	68
§2.1 Infinități generate .....	69
§2.2 .... la Aristotel.....	70

§2.3 Timp.....	71
§2.4 Mișcare.....	73
§2.5 Continuul.....	76
§2.6 Părți infinite .....	78
§2.7 Argumentul cosmologic al lui Toma din Aquino.....	82
§2.8 Remediul lui Leibniz .....	85
§2.9 Principiul rațiunii suficiente.....	89
Concluzie .....	90
3. LIMITELE COGNIȚIEI .....	91
Introducere.....	91
§3.1 Varietăți de scepticism .....	92
§3.2 Argumentul lui Sextus pentru scepticism .....	95
§3.3 Analiza argumentului.....	97
§3.4 Scepticism și auto-referință .....	100
§3.5 Relativismul protagorian .....	104
§3.6 Argumentul pentru relativism.....	105
§3.7 Critica lui Socrate.....	107
§3.8 Nimic nu este adevărat .....	110
§3.9 Cogniție și paradox .....	112
Concluzie .....	114
4. LIMITELE CONCEPERII .....	115
Introducere.....	115
§4.1 Argumentul ontologic al lui Anselm .....	116
§4.2 Inconceptibilitatea lui Dumnezeu.....	118
§4.3 Principiul caracterizării .....	119
§4.4 Argumentul principal al lui Berkeley pentru idealism ..	121
§4.5 Analiza, etapa I.....	123
§4.6 Analiza, etapa a II-a .....	126
§4.7 Replica lui Berkeley .....	129
§4.8 Unele obiecții .....	134
§4.9 Paradoxul lui Berkeley .....	136
Concluzie .....	137

## **Partea a 2-a Limitele gândirii la Kant și Hegel**

<b>5. NOUMENE ȘI CATEGORII.....</b>	<b>141</b>
Introducere.....	141
§5.1 Fenomene și noumene.....	143
§5.2 Categoriile judecării.....	144
§5.3 Aplicabilitatea categoriilor.....	147
§5.4 Legea cauzalității.....	150
§5.5 Natura contradictorie a noumenelor.....	151
§5.6 Analogie.....	156
Concluzie.....	158
<b>6. ANTINOMIILE KANTIENE.....</b>	<b>159</b>
Introducere.....	159
§6.1 Iluzia transcendențială.....	159
§6.2 Antinomiile: structura lor abstractă.....	161
§6.3 Prima antinomie: începutul cosmosului.....	163
§6.4 A doua antinomie: divizibilitatea materiei.....	166
§6.5 A treia antinomie: lanțurile cauzale.....	169
§6.6 A patra antinomie: o ființă necesară.....	172
§6.7 Soluția (soluțiile) lui Kant.....	175
§6.8 Evaluare.....	180
§6.9 A cincea antinomie: limita gândirii.....	181
Concluzie.....	184
<b>7. INFINITĂȚILE LUI HEGEL.....</b>	<b>185</b>
Introducere.....	185
§7.1 Critica lui Kant de către Hegel.....	185
§7.2 Contradicția în lume.....	187
§7.3 Dialectica lui Hegel.....	188
§7.4 Infinitul fals.....	190
§7.5 Infinitul adevărat.....	193
Concluzie.....	196

## **Partea a 3-a Limite și paradoxurile auto-referinței**

<b>8. INFINITATEA ABSOLUTĂ.....</b>	<b>201</b>
Introducere.....	201
§8.1 Ordinalele.....	202

§8.2 Absolutul lui Cantor, nota I .....	205
§8.3 Diagonalizarea .....	208
§8.4 Paradox .....	211
§8.5 Kant și Cantor .....	212
§8.6 Absolutul lui Cantor, nota a II-a.....	214
§8.7 Principiul domeniului.....	217
§8.8 ... și apărarea sa .....	219
Concluzie .....	222
9. CERCURI VICIOASE .....	223
Introducere .....	223
§9.1 Paradoxul lui Russell.....	223
§9.2 Schema lui Russell.....	225
§9.3 Definibilitatea .....	228
§9.4 Schema incloziunii.....	231
§9.5 Mai mult despre schema incloziunii .....	234
§9.6 PCV al lui Russell și teoria ordinelor.....	236
§9.7 Ambiguitatea sistematică.....	238
§9.8 Soluția care reproduce problema .....	241
Concluzie .....	242
10. PARAMETRIZAREA .....	243
Introducere .....	243
§10.1 Cele două familii ale lui Ramsey .....	244
§10.2 Grupul Bii .....	246
§10.3 Incloziuni și limitele exprimării.....	251
§10.4 Grupul B: soluția lui Ramsey .....	253
§10.5 ... și carențele acesteia .....	256
§10.6 Parametrizarea în general .....	259
§10.7 ... și carențele acesteia .....	262
Concluzie .....	265
11. MULȚIMI ȘI CLASE .....	266
Introducere .....	266
§11.1 Soluția lui Zermelo: ZF.....	267
§11.2 Teoria intuiționistă ZF și teoria modală ZF .....	270
§11.3 Totalități indefinit extensibile .....	273

§11.4 Von Neumann și clasele propriu-zise .....	276
§11.5 Principiul soluției uniforme .....	281
§11.6 ... și paradoxurile de incloziune .....	282
§11.7 Teorii unificate .....	284
§11.8 Paradoxurile lui Curry .....	285
Concluzie .....	286
ANEXĂ TEHNICĂ .....	288
Introducere .....	288
1. Semantica LP .....	289
2. Lema colapsării .....	291
3. Un prim model al incloziunii .....	293
4. Modele mai complexe .....	295
Concluzie .....	296
 <b>Partea a 4-a Limbajul și limitele sale</b>	
12. UNITATEA GÂNDIRII .....	299
Introducere .....	299
§12.1 Frege, concept și obiect .....	300
§12.2 Conceptul <i>cal</i> .....	302
§12.3 Wittgenstein și limitele gândirii .....	307
§12.4 Limbajul și lumea .....	308
§12.5 A spune și a arăta .....	310
§12.6 Determinarea sensului .....	311
§12.7 „Fapte“ structurale .....	313
§12.8 A spune ceea ce nu poate fi spus .....	316
§12.9 Scara .....	318
Concluzie .....	320
13. TRADUCERE, REFERINȚĂ ȘI ADEVĂR .....	323
Introducere .....	323
§13.1 Quine și mitul muzeului .....	323
§13.2 Indeterminarea traducerii .....	325
§13.3 Dincolo de limita exprimării .....	329
§13.4 Indeterminarea referinței .....	331
§13.5 Referința relativă .....	333

§13.6 Davidson, adevăr și înțeles.....	337
§13.7 Închidere semantică și contradicție .....	340
Concluzie .....	343
14. CONȘTIINȚĂ, REGULI ȘI <i>DIFFÉRANCE</i> .....	344
Introducere .....	344
§14.1 Wittgenstein și numele.....	345
§14.2 A urma o regulă .....	346
§14.3 Jocuri de limbaj .....	349
§14.4 Derrida despre prezență.....	352
§14.5 ... și absență.....	354
§14.6 Deconstrucția.....	356
§14.7 Revanșa lui Cratylus.....	359
§14.8 <i>Différance</i> .....	360
§14.9 ... și incloziune.....	363
Concluzie .....	365
 <b>Concluzie</b>	
PERSISTENȚA INCLOZIUNII.....	370
§1. Modelul .....	370
§2. Teoreme limitative .....	371
§3. Universul lui Grim .....	373
§4. Hegel și incloziunea.....	379
 <b>Partea a 5-a <i>Post terminum</i></b>	
15. HEIDEGGER ȘI GRAMATICA FIINȚEI.....	383
§15.1 Heidegger și gramatica.....	383
§15.2 Întrebarea privitoare la ființă .....	385
§15.3 Incredibila inefabilitate a ființei .....	387
§15.4 Nimic.....	388
§15.5 Ființă și nimic.....	391
§15.6 Forțarea limbajului .....	393
§15.7 Limitele descrierii.....	395
§15.8 <i>Aletheia</i> și legea non-contradicției .....	398
16. NĂGĂRJUNA ȘI LIMITELE GÂNDIRII .....	402
§16.1 Bun-venit la NăgăRJuna.....	402



§16.2 Incloziuni și limitele gândirii .....	405
§16.3 Realitate convențională și realitate ultimă .....	409
§16.4 Năgărjuna și legea non-contradicției.....	413
§16.5 Adevărul ultim este că nu există adevăr ultim.....	419
§16.6 Tetraleme pozitive și tetraleme negative; perspective convenționale și perspective ultime.....	424
§16.7 Toate lucrurile au o natură, adică nici o natură .....	426
§16.8 Năgărjuna și incloziunea.....	430
§16.9 Paradoxul lui Năgărjuna și altele ca acesta și altfel decât acesta.....	432
17. REFLECȚII SUPLIMENTARE.....	435
§17.1 Dialetheism.....	435
§17.2 Schema incloziunii .....	443
§17.3 Principiul domeniului .....	449
§17.4 O altă soluție care reproduce problema.....	453
§17.5 Paradoxul lui Berkeley.....	457
§17.6 Principiul soluției uniforme .....	460
§17.7 Limbajul și înțelesul său .....	467
§17.8 Cotitura ontologică.....	472
BIBLIOGRAFIE .....	475
INDEX.....	491



## NOTA TRADUCĂTORULUI

Referirile la „limba engleză“ din textul original au fost traduse prin „limba română“, cu câteva excepții a căror justificare este evidentă în context. Am tradus *sentence* – entitate care aparține unui limbaj și care este corectă și completă din punctul de vedere al gramaticii aceluși limbaj – prin „propoziție“ și *proposition* – care este aproximativ înțelesul sau gândul exprimat de o propoziție declarativă – prin „Propoziție“. Notele traducătorului au fost indicate prin asteriscuri sau prin croșete, în cazul în care sunt inserate în notele de subsol ale autorului.

Doresc să mulțumesc lui Graham Priest pentru amabilitatea și răbdarea cu care a răspuns întrebărilor mele cu privire la traducerea unor pasaje mai dificile din carte. De asemenea, țin să mulțumesc prof. univ. dr. Mircea Dumitru, care a avut bunăvoința să citească întregul manuscris și să formuleze observații care au condus la îmbunătățirea traducerii. Răspunderea pentru orice eroare sau stângăcie de traducere îmi revine, evident, în mod exclusiv.



## PREFAȚĂ LA PRIMA EDIȚIE

Această carte își are originea într-o serie de seminarii despre limitele gândirii, susținute de mine și de Uwe Petersen în 1988 la Universitatea Australiei de Vest. De un număr de ani, Uwe și cu mine argumentaserăm meritele relative ale lui Kant și Hegel și amândoi constatașerăm că există asemănări izbitoare între antinomiile kantiene și paradoxurile auto-referinței. Aceste teme erau valorificate în seminariile menționate. Rezultatul discuțiilor s-a concretizat în articolul meu, „The Limit of Thought – and Beyond“ (*Mind* 100 (1991), 361-370). Cartea de față este, în esență, o formă mult mai extinsă a acelui articol.

În următorii câțiva ani mi-am dat seama că temele implicate au o însemnătate mult mai mare decât credeam inițial și că, realmente, acestea străbat întreaga istorie a filosofiei occidentale. În 1990 am beneficiat de un concediu de un an și l-am dedicat cercetării acestor chestiuni și proiectării acestei cărți. Sunt profund recunoscător Universității din Cambridge pentru că mi-a pus la dispoziție un cadru deosebit de prielnic și stimulativ pentru această cercetare. Aș dori să mulțumesc Colegiului Claire Hall pentru că mi-a acordat o Visiting Fellowship pentru acel an și aș dori să mulțumesc îndeosebi Secției de Filosofie, care nu numai că mi-a pus la dispoziție condiții ideale de lucru (o sală în Moral Science Library, un loc de făcut ceai și personal de birou care a fost întotdeauna prietenos și îndatoritor mult dincolo de obligațiile de serviciu), dar mi-a dat și posibilitatea de a expune o parte din material într-o serie de conferințe în semestrul de toamnă. Multe părți ale cărții au ajuns pe masa unor filosofi de la multe alte universități din Marea Britanie, Australia și America de Nord, care nu se așteptau la ceea ce avea să le descopere conținutul acestora.

Orice filosof este îndatorat colegilor pentru ajutor și critici. Scriind această carte, mă aflu în mod special în această situație. Nu pretind că sunt un istoric al filosofiei și în multe ocazii am fost recunoscător unor colegi care m-au ajutat să înțeleg materialul istoric și nu m-au lăsat să greșesc. Sper că cei pe care i-am uitat mă vor ierta dacă îi menționez doar pe cei pe care nu i-am uitat: James Allen, Myles Burnyeat, Stewart Candlish, Edward Craig, Jan Crosthwaite, Nick Denyer, Lawrence Goldstein, John Frow, Kevin Hart, Mark Lance, David Lewis, Uwe Petersen, Mark Sainsbury. Sunt de asemenea îndatorat colegilor mei din Departamentul de Filosofie al Universității din Queensland, în special lui Roger Lamb și Greg Restall, pentru multe discuții utile. Unuia dintre acești colegi, André Gallois, îi datorez o mulțumire specială. Am beneficiat în multe ocazii de capacitatea sa remarcabilă de a trece în felul său printr-un hățiș filosofic. Keith Hossack, Donald Baxter și un cititor anonim mi-au pus la dispoziție comentarii detaliate asupra unor ciorne ale manuscrisului. Am beneficiat mult de pe urma acestor comentarii și sunt foarte recunoscător pentru ele. Dacă am reușit totuși să greșesc, vina nu aparține nici unuia dintre cei menționați.

Unele părți ale cărții sunt publicate în alte locuri. O parte a capitolului 4 apare în „Some Priorities of Berkeley“, B. J. Copeland (ed.), *Logic and Reality: essays in pure and applied logic in memory of Arthur Prior*, Oxford University Press, 1994. Părți ale capitolelor 9, 10 și 11 apar în „The Structure of the Paradoxes of Self-Reference“, *Mind* 103 (1994), 25-34. O parte a capitolului 14 apare în „Derrida and the Paradoxes of Self-Reference“, *Australasian Journal of Philosophy* 72 (1994), 103-111. Sunt recunoscător lui Jack Copeland, editorilor de la *Mind* și *Australasian Journal of Philosophy*, editurii Oxford University Press și Australasian Association of Philosophy pentru permisiunea de retipărire.

În cele din urmă, dar în nici un caz în ultimul rând, doresc să mulțumesc tuturor celor de la Cambridge University Press care s-au implicat în apariția cărții. Am beneficiat adesea de priceperea lor prietenoasă și profesionistă.

## PREFAȚĂ LA A DOUA EDIȚIE

Prima ediție a cărții *Dincolo de limitele gândirii* a fost publicată în 1995 și nu mai este disponibilă de câțiva ani. Sunt încântat să am prilejul de a publica o a doua ediție. Aș dori să mulțumesc tuturor celor care și-au exprimat regretul că prima ediție a fost epuizată. Aș dori să mulțumesc în mod cu totul deosebit lui Peter Momtchiloff și editurii Oxford University Press pentru acceptarea celei de-a doua ediții.

Recitind cartea în prima ediție pentru a o pregăti pe cea de-a doua, am fost surprins (și puțin îngrijorat!) să constat că nu găsesc aproape nimic din genul de lucruri pe care aș fi dorit să le retractez (deși sunt unele locuri în care aș fi vrut să mă fi exprimat puțin altfel). Aceasta a permis reproducerea aproape intactă a primei ediții. Singurele modificări sunt greșelile de tipar și câteva greșeli de fapt. Sunt recunoscător lui J. C. Beall și lui James Chase pentru identificarea multora dintre greșelile de tipar.

Cu toate acestea, ideile mele privind subiectul cărții nu au încetat să se dezvolte. Pentru a reflecta acest fapt, au fost adăugate acestei ediții trei noi capitole. Primele două capitole explorează fenomenul limitelor la filosofi semnificativi care nu au fost considerați în prima ediție, Heidegger și Năgârjuna. Ambele capitole au fost publicate (sau cel puțin acceptate pentru publicare) ca articole în altă parte. Primul a apărut în R. Gaskin (ed.), *Grammar in Early Twentieth Century Philosophy* (London: Routledge, 2001). Cel de-al doilea, care a fost scris împreună cu Jay Garfield, va apărea curând în *Philosophy East and West*. Sunt recunoscător lui Jay, lui Richard Gaskin, editurii Routledge și editorului revistei *Philosophy East and West* pentru permisiunea de republicare. Doresc să-i mulțumesc în mod deosebit lui Jay, nu numai pentru că m-a învățat atât de multe

despre filosofia indiană, ci și pentru căldura și prietenia pe care mi le-a arătat de cei câțiva ani de când îl cunosc. Am modificat întrucâtva ambele articole pentru a face ca trimiterile să corespundă noului context, dar nu am modificat nimic altceva. Întrucât articolele au fost scrise ca piese de sine stătătoare, includerea lor aici implică unele repetiții, dar nu multe. Și uneori poate fi chiar util să spui același lucru altfel.

Cel de-al treilea capitol suplimentar din această ediție este complet nou și conține unele idei care extind subiectul. Multe dintre aceste idei au fost prilejuite de recenzii, note critice și discuții. Există multe dintre acestea. Cele pe care le știu sunt: Bacon (1996), da Costa și Bueno (1996), Dale (1996), Dūmont și Mau (1997), Grattan-Guinness (1998), Grim (1998), Kroon (2001), Marconi (1997), Mendelson (1997), Moore (1995), Restall (1996), Smith (2000), Tennant (1998), Weir (1999), Williamson (1996) și Zalta (în curs de apariție). Aș dori să mulțumesc tuturor acestor oameni pentru reflecțiile și grija pe care le-au pus în recenziile lor și pentru multele remarci binevoitoare pe care le-au făcut la adresa cărții mele. Cred că nu am reușit să conving pe nici unul dintre ei în privința pretențiilor centrale ale acestei cărți, dar nici eu nu sunt convins în privința multor critici formulate de ei. Aș fi obositor dacă aș comenta în detaliu fiecare recenzie, dar capitolul tratează unele dintre cele mai importante idei evidențiate de cei pe care i-am menționat. Capitolul încorporează material din Priest (1998b) și (2000b). Sunt recunoscător editorului revistei *Mind* și editurii Oxford University Press pentru permisiunea de a folosi din nou acest material.

Există două lucruri pe care am dorit să le pun în prima ediție, dar nu a fost posibil să le pun acolo. Primul este un frontispiciu. Sunt încântat că a fost posibil să îl includ în această ediție.

Cel de-al doilea lucru era un paragraf din Prefață, care a fost tăiat de Cambridge University Press și care arată după cum urmează:

Este normal și corect ca autorii să mulțumească celor care i-au ajutat în elaborarea unei lucrări. Nu se obișnuiește ca autorii să comenteze asupra



obstacolelor pe care le-au întâmpinat; totuși, eu vreau să fac aceasta. În opinia mea, în ultimii cinci ani, politica Guvernului Australiei de finanțare a universităților și a cercetării universitare a fost aproape dezastruoasă, în special în ceea ce privește științele umaniste. Sarcinile didactice și administrative s-au multiplicat cu un coeficient fără precedent. Din această cauză au avut de suferit nu numai studenții și resursele financiare ale bibliotecilor, care au fost reduse până la un nivel cu totul necorespunzător, ci și cei care nu au putut să „răscumpere” timp în forma subvențiilor de cercetare, trebuind să-și comprime cercetările într-un timp din ce în ce mai redus. Cine plătește, poruncește: cea mai mare parte a banilor pentru cercetare este îndreptată către oameni a căror activitate produce după cât se pare beneficii economice pe termen scurt sau altceva de pe agenda politică a Guvernului. (Firește, proiectele filosofice sunt rareori de acest gen.) Această politică este nu numai lipsită de prevedere – ținând cont de faptul că cercetarea „productivă” este în ultimă instanță dependentă de cercetarea mai abstractă –, ci și oarbă la valorile umane fundamentale ale investigației intelectuale. Atâta vreme cât aceia dintre noi care sunt conștienți de această situație mențin tăcerea, este greu de crezut că lucrurile se vor schimba.

Aș fi vrut să pot spune că situația s-a schimbat în bine din 1995 și până acum. Din nefericire, lucrurile stau exact pe dos. Planurile meschine ale Guvernului actual au înrăutățit și mai mult situația. Învățământul și cercetarea din științele umaniste și științele pure din Australia suferă prejudicii capitale. Dacă politicile guvernamentale nu se schimbă curând, atunci răul făcut, în special filosofiei australiene, va fi aproape imposibil de reparat.

Sper că, dacă *Dincolo de limitele gândirii* va ajunge vreodată la cea de-a treia ediție, voi putea spune lucruri mai fericite despre aceste chestiuni.



## PREFAȚĂ LA EDIȚIA ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Limbajul nostru și conceptele noastre pot accede la toate aspectele realității, sau există aspecte ale realității care le rămân pentru totdeauna inaccesibile? Aceasta este întrebarea despre limitele gândirii și este una dintre cele mai profunde și stăruitoare întrebări ale filosofiei. Această întrebare conturează domeniul cercetărilor din această carte.

Unii dintre cei mai remarcabili filosofi – din diferite perioade și tradiții filosofice – au argumentat că există limite care pot fi gândite și descrise, precum și că există un dincolo, un sector al realității situat permanent dincolo de accesul conceperii și al descrierii. Și totuși proiectul însuși pare paradoxal. A susține că există ceva ce este de nedescris este, cel puțin într-un anumit sens, a descrie acel ceva. Ba chiar mai rău: dacă se formulează temeuri pentru a explica de ce există așa ceva, atunci aceste temeuri își au sursa în convingerea că acest tărâm al non-gânditului are anumite proprietăți care îl fac să fie dincolo de limită. Ca să argumentezi în acest fel, trebuie să spui o mulțime de lucruri despre ceea ce nu poate fi descris. Așa se face că marii filosofi care au discutat subiectul au întâlnit contradicția.

Astfel, pentru a menționa doar pe câțiva dintre marii filosofi care au ajuns la această *aporia* :

- Concepțiile lui Aristotel despre natura substanței și a schimbării l-au condus la concluzia că există o materie primă, o substanță care nu are nici o formă; prin urmare, nu se poate spune *ce este* aceasta. Dar în cursul discuțiilor sale, Aristotel spune foarte multe despre natura acesteia.

- Neoplatonicienii, precum Plotin, ne spun că există Unul. Acesta este temeiul tuturor ființelor. Ca atare, nu este o ființă. Nu este un *acesta* sau un *acela*. Dacă ar fi, ar fi doar una dintre ființe. Dar atunci nu se poate spune nimic despre Unu. Pentru a face aceasta, ar trebui să se spună că este un acesta sau un acela. Și totuși, la urma urmei, Plotin ne spune multe despre Unu. Scenariul este reluat un mileniu și jumătate mai târziu de Heidegger în privința Ființei.
- Idealismul transcendențial al lui Kant l-a condus pe acesta la trasarea unei distincții între fenomene și noumene. Categoriile intelectului pe care le avansează Kant pot fi aplicate doar primelor. Așadar, nu putem în nici un fel să facem judecăți despre noumene. Desigur, explicând de ce este așa, Kant face astfel de judecăți.
- În *Tractatus*, analiza întreprinsă de Wittgenstein asupra limbajului, a lumii și a relațiilor dintre acestea îl conduce la concluzia că anumite lucruri, deși pot fi arătate, nu pot fi spuse. Dar, după cum a arătat Russell în introducerea sa la ediția în limba engleză a *Tractatus*-ului, Wittgenstein reușește foarte bine în a le spune.
- Fenomenul nu este limitat la filosofia occidentală, ci apare în aceeași măsură și în tradițiile filosofiei orientale. De exemplu, marele filosof buddhist Nāgārjuna argumenta că există o realitate ultimă, distinctă de realitatea convențională creată de categoriile noastre lingvistice. Prin urmare, ceea ce se poate descrie prin categoriile lingvistice este doar această realitate convențională, nu realitatea ultimă. Descrierea făcută de Nāgārjuna tuturor acestor lucruri, inclusiv proprietăților realității ultime, este, desigur, efectuată în limbaj.
- Nici logica modernă nu este imună la acest fenomen. În mod evident, situațiile pe care le-am menționat au un aspect de

auto-referință. Prin urmare, probabil, nu ar trebui să fie surprinzător faptul că aceeași situație apare în legătură cu anumite paradoxuri logice ale auto-referinței. Teoria modernă a mulțimilor ne asigură că există mult prea multe numere ordinale pentru ca fiecare să poată fi descris individual. Dat fiind că ordinalele sunt ceea ce sunt, trebuie să existe un ultim ordinal care nu poate fi descris. Această caracterizare îl descrie.

O dată sesizată, situația este extrem de evidentă. Ce se poate spune despre aceasta? O reacție simplă ar fi să se conchidă că toate aceste proiecte trebuie să fie înlăturate, întrucât se auto-resping. Actul de a arunca la lada de gunoi gândirea atâtor mari filosofi printr-o atât de stupidă *reductio ad absurdum* ar apărea, însă, ca un act de extremă trufie. O altă reacție este reinterpretarea. Ideile marilor filosofi din istorie pot fi interpretate în diferite moduri, în mod perfect legitim. Prin urmare, rămâne întotdeauna opțiunea de a încerca să interpretezi pe filosofi menționați în așa fel încât să-i salvezi de ei înșiși, ca să spun așa, sau, cu alte cuvinte, de a găsi o clauză de salvagardare prin care contradicția să fie eliminată. Aceasta este o întreprindere dificilă. Ceea ce rămâne după reinterpretare poate avea calitatea consistenței, dar ar apărea adesea ca o încătușare a intuițiilor îndrăznețe ale filosofilor în discuție cu o panoplie de mișcări teoretice neplăcute și *ad hoc* – în special în cazul în care aceștia recunosc și chiar fac o virtute din contradicția care se ivește, cum se întâmplă la Wittgenstein. În plus, tendința de a reinterpreta pe un filosof sau altul este atenuată de îndată ce observăm că nu este vorba despre concepția unui filosof sau a altuia. Atunci când vedem că fenomenul revine încă o dată și încă o dată, înțelegem că se întâmplă ceva ce îi depășește pe fiecare dintre acești filosofi: situația aporetică la limita gândirii însăși.

Cea mai îndrăzneță, mai simplă și probabil mai onestă mișcare este de-a dreptul aceea de a recunoaște că limitele gândirii sunt locul predilect al *dialetheilor*: contradicții care sunt realmente ade-vărate. La granița a ceea ce poate fi gândit/descris există lucruri

care nu pot fi gândite sau descrise, dar care pot fi totuși gândite sau descrise. Aceasta este ideea centrală a cărții *Dincolo de limitele gândirii*. Cartea reprezintă atât un argument perseverent pentru această teză, cât și o explorare din perspectiva acestei idei a gândirii multor filosofi importanți – interpretări al căror rezultat, sper, va da gândirii acestora o integritate pe care nu o poate da nici o interpretare consistentă.

Ideea conform căreia o contradicție poate fi adevărată este, desigur, una radicală. Această idee sfidează așa-numita „Lege a Non-Contradicției”: nici o contradicție nu poate fi adevărată. Cu certitudine, în istoria filosofiei occidentale (și a celei orientale) există filosofi care au respins această „lege”. În context occidental, cel mai remarcabil dintre aceștia a fost Hegel. Oricum, în general, „legea” a fost o dogmă adânc înrădăcinată din momentul în care Aristotel a apărut-o în cartea Gamma a *Metafizicii* – o apărare care este, pentru a nu spune mai mult, șubredă.

O dezvoltare remarcabilă în ultima parte a secolului al XX-lea a constituit-o tocmai o critică a „legii”, întreprinsă de unii filosofi, „dialetheiști” ca mine, care susțin că unele contradicții sunt realmente adevărate. Dialetheiștii contemporani au fost stimulați de o serie de considerente, puține dintre acestea fiind de genul celor care ar putea fi descrise ca apărând la limitele gândirii. Dar, presupunând viabilitatea teoretică a dialetheismului (concepția conform căreia unele contradicții sunt adevărate), aplicarea acestei concepții la aporiile privitoare la limitele gândirii este una foarte naturală.

Desigur, viabilitatea teoretică a dialetheismului nu poate fi doar *presupusă*. Sunt încă multe de făcut pentru a reda această poziție ca una coerentă (dacă nu consistentă!). Probabil că cea mai importantă parte a acestei sarcini a fost realizată prin dezvoltarea logicilor paraconsistente, logici în care contradicțiile nu implică orice. Pretenția evident contra-intuitivă conform căreia o contradicție implică orice (*Explozia*:  $A, \neg A \vdash B$ ) este susținută de teoria logicii ortodoxe a timpului nostru. Dar ar trebui să nu se uite că teoria logicii a străbătut multe etape în istoria sa de două mii cinci sute de ani și că într-o bună parte a acestei perioade *Explozia* nu a fost considerată

ca fiind validă. Aristotel însuși, de exemplu, ne spune în *Analitici* că argumentele cu premise contradictorii nu sunt în mod necesar valide.

Acceptarea răspândită a Exploziei ca principiu valid de inferență se datorează influenței puternice a așa-numitei „logici clasice”. Aceasta este o teorie logică dezvoltată de Frege și Russell în preajma începutului secolului XX într-o încercare de a analiza raționarea din matematica timpului lor. Dar logicienii au realizat curând că tehnicile matematice inițiate de Frege, Russell, Hilbert, Tarski și alții pot fi reconsiderate pentru a construi o diversitate de logici non-clasice. Secolul XX, în special cea de-a doua jumătate a acestuia, a asistat la o dezvoltare spectaculoasă a unui mare număr de astfel de logici. Multe dintre acestea, este adevărat, au considerat în continuare că Explozia este validă. Dar aproape imediat după cel de-al doilea război mondial au fost dezvoltate mai multe tipuri de logici paraconsistente și acestea au devenit acum o parte deja consacrată a peisajului logic.

Desigur, care anume (dacă există vreuna) dintre multele logici – sau mai bine, teorii logice – pe care le avem acum este cea corectă reprezintă o chestiune filosofică profundă și de discutat. Și chiar mulți, sau poate cei mai mulți logicieni adepți ai paraconsistenței nu sunt dialetheiști: ei sunt stimulați de cu totul alte considerente. Dar este clar că un dialetheist trebuie să considere că o logică paraconsistentă este corectă – cel puțin pentru raționarea despre temele care conțin dialethei. Căci chiar dacă o contradicție este adevărată într-un domeniu, nu s-ar dori să se conchidă că *orice* este adevărat. Este limpede că o dialetheia,  $A$ ,  $\neg A$ , împreună cu un  $B$  care nu este adevărat vor furniza cel mai inteligibil și simplu contra-exemplu la Explozie.

Reciproc, fără o teorie viabilă a unei logici non-explozive, dialetheismul nu ar putea constitui o poziție teoretică coerentă. O astfel de teorie fundamentează coerența dialetheismului. Este posibil să se susțină adevărul unor contradicții – să spunem a celor de la limitele gândirii – fără să se ajungă la proliferarea acestora în locuri nedorite. Contradicțiile pot fi izolate în domeniul lor specific.

Dezvoltările la care m-am referit – în logică, paraconsistența; în metafizică, dialetheismul – sunt relativ noi. Ele sunt, de asemenea, foarte discutabile, în special dialetheismul. Cu toate acestea, ele sunt cel puțin fragmente recunoscute ale peisajului filosofic din unele părți ale lumii, în special din acelea în care s-a desfășurat o bună parte din efortul de dezvoltare a logicilor paraconsistente, cum sunt Australia, Belgia, Brazilia, Canada, Polonia și SUA. În multe țări, aceste dezvoltări sunt încă prea puțin cunoscute. Un motiv principal pentru această situație este acela că o bună parte din aceste dezvoltări a apărut în publicații de limbă engleză, astfel că au fost inaccesibile comunităților filosofice în care limba engleză nu este tocmai la îndemână. De aceea, aceia dintre noi care lucrează în aceste domenii nu pot fi decât profund recunoscători filosofilor care sunt pregătiți să își asume travaliul deosebit de dificil de a traduce textele relevante în limbile acelor comunități.

Traducerea cărții *Beyond the Limits of Thought* a fost făcută posibilă prin strădania unor filosofi români, cum este Mircea Dumitru, și în modul cel mai remarcabil, desigur, a traducătorului acesteia, Dumitru Gheorghiu, care au dorit să le inlesnească colegilor lor români accesul la aceste dezvoltări. Faptul că acești doi filosofi au fost gata să investească atât de mult timp și efort în acest proiect arată că ei au considerat că ideile implicate sunt tot atât de interesante și de incitante pe cât le considerăm și noi, cei care ne-am angajat în acest domeniu de mai mult timp. De aceea, aș vrea să exprim profunda mea gratitudine celor care s-au dedicat acestui proiect, în special lui Dumitru Gheorghiu, pentru sarcina deosebit de grea pe care și-au asumat-o.

Cu toate că sarcina a fost deosebit de grea, nu am nici o îndoială că a fost stimulativă pe plan intelectual. Traducerea, în special traducerea unei lucrări filosofice, nu este un simplu proces mecanic. Traducerea este o întreprindere creatoare. Ambiguitățile și neclari-tățile sunt omniprezente în toate limbile naturale. Traducerea unui text într-o altă limbă, care are propriile sale ambiguități și neclari-tăți (diferite de cele ale limbii din care se traduce), îl obligă pe traducător să se confrunte cu cele aflate în textul pe care îl traduce.



Adesea, se impun de la sine diferite traduceri ale uneia și aceleiași propoziții, uneori ușor diferite unele de celelalte, alteori profund diferite. Traducătorul trebuie să decidă. În cazul unui bun traducător, este de presupus că deciziile pe care le ia captează intențiile autorului. Dar la urma urmelor și intențiile autorului pot fi ambigue sau neclare. O interpretare lingvistică a textului trebuie să fie, prin urmare, deopotrivă o interpretare filosofică a operei.

Oricum a decis Dumitru Gheorghiu să interpreteze diferite chestiuni în traducerea sa, sunt pe deplin convins că deciziile lui nu au influențat în nici un fel principala intenție a acestei cărți. Dacă există limite ale limbii, atunci acest fapt este adevărat despre limba română în aceeași măsură în care este adevărat despre limba engleză, iar aceste limite sunt contradictorii în limba română în aceeași măsură în care sunt contradictorii în limba engleză. Acesta este un fapt pe care nici o traducere nu îl poate schimba.

GRAHAM PRIEST  
*St Andrews*  
*Decembrie, 2005*



## INTRODUCERE

Dao care poate fi rostit nu este eternul Dao.

Lao zi, *Dao De Jing*\*

---

\* Lao zi, *Cartea despre Dao și putere (Dao De Jing) cu ilustrări din Zhuang zi*, traducere din chineza veche de Dinu Luca, București, Editura Humanitas, 1993, p. 41.

# DINCOLO DE LIMITĂ

## §1

### *Limitele gândirii*

Finitudinea este un fapt de bază al ființării umane. Indiferent dacă acest fapt este luat drept un izvor de amărăciune sau de alinare, este neîndoios că există limite pentru orice înfăptuire umană, fie acestea limite ale rezistenței umane, ale resurselor sau ale vieții înseși. Uneori putem doar specula cu privire la ceea ce sunt aceste limite, dar că sunt acolo, asta știm. De exemplu, putem doar bănuî care este limita de timp pentru a parcurge o milă, dar știm că există o limită, dată de viteza luminii, dacă nu de mult mai multe lucruri mundane.

Această carte este despre un anumit tip de limite; nu este despre limitele strădaniilor corporale, precum parcurgerea unei mile, ci despre limitele minții. Le voi numi limite ale gândirii, deși cuvântul „gândire“ aici trebuie să fie înțeles în sensul său obiectiv, fregeean, privitor la conținutul stărilor noastre intensionale, nu la conștiința noastră subiectivă.<sup>1</sup> Aceste limite ar putea fi descrise și ca limite conceptuale, întrucât privesc limitele conceptelor noastre. Oricum ar fi numite, la finalul cărții voi da o caracterizare structurală precisă a limitelor în discuție, sub forma Schemei Incloziunii. Deocamdată, unele exemple vor fi suficiente pentru a indica ce am în vedere: limitele a ceea ce poate fi exprimat; limitele a ceea ce poate fi descris sau conceput; limitele a ceea ce poate fi cunoscut; limitele iterării unei operații sau a alteia, infinitul în sensul său matematic.

Limitele de acest tip furnizează granițe dincolo de care anumite procese conceptuale (descrierea, cunoașterea, iterarea etc.) nu pot

---

<sup>1</sup> Peter Slezak mi-a sugerat că ar putea să existe o legătură importantă între fenomenele care ne vor preocupa în această carte și conștiința subiectivă. Vezi Slezak (1983).

trece; un fel de *ne plus ultra* conceptual. Teza cărții mele este că aceste limite sunt dialetheice, ceea ce înseamnă că ele sunt subiectul sau terenul contradicțiilor adevărate. În fiecare caz, contradicția are drept efect pur și simplu faptul că procesele conceptuale în discuție *depășesc* aceste granițe. Astfel, limitele gândirii sunt granițe care nu pot fi depășite, dar care totuși sunt depășite.

În fiecare dintre cazuri există o totalitate (a tuturor lucrurilor exprimabile, descrietibile etc.) și o operație corespunzătoare care generează un obiect ce se află deopotrivă înăuntrul și în afara totalității. Voi numi aceste situații, respectiv, *Închidere* și *Transcendență*. În general, atât pentru Închidere, cât și pentru Transcendență, argumentele folosesc o formă de auto-referință, o metodă care este deopotrivă venerabilă și puternică.<sup>2</sup> În mod obișnuit, Închiderea este stabilită reflectând asupra practicii conceptuale în discuție. Într-un context polemic, această procedură poate să apară ca un argument *ad hominem*. Argumentele pentru Transcendență sunt de tipuri mult mai diverse; adesea, acestea necesită aplicarea unei teorii sie însăși. Unele dintre aceste argumente sunt mai tehnice; un exemplu tipic al acestora este diagonalizarea, o tehnică familiară a paradoxurilor logice. Această construcție este exact o euristică ce doboară granițele, care, dată fiind orice graniță de un tip corespunzător, poate fi aplicată pentru a o încălca.

## §2

### *Dialetheismul*

Ideea că o contradicție poate fi adevărată sau că dialetheismul (concepția conform căreia există contradicții adevărate) are sens poate fi încă dezagreabilă și chiar amenințătoare pentru mulți filosofi contemporani de limbă engleză. Cel mai adesea, chiar și numai sugerarea acestei idei va fi întâmpinată cu o neînțelegere totală.

---

<sup>2</sup> După cum se poate dovedi, este mai mult decât atât: această metodă caracterizează filosofia însăși. Vezi Priest (1991a).

Cum poate fi adevărată o contradicție? La urma urmei, logica ortodoxă ne asigură că, pentru orice enunț  $\alpha$ , doar *unul* dintre  $\alpha$  și  $\neg\alpha$  este adevărat. Răspunsul simplu este acela că logica ortodoxă, oricât de bine fortificată, este doar o *teorie* despre felul în care funcționează particulele logice, cum este negația, și nu există nici o garanție *a priori* că această teorie este corectă.<sup>3</sup>

Date fiind două stări de lucruri, există, în general, patru posibilități: are loc una, dar nu și cealaltă, reciproca, au loc ambele sau nu are loc nici una. În particular, date fiind stările de lucruri  $\alpha$  *este adevărat* și  $\alpha$  *este fals*, există, fără a presupune cumva ceea ce trebuie demonstrat, aceste patru posibilități. Teoria logică standard *presupune* pur și simplu că doar două dintre acestea trebuie să fie admise. Concepții ușor mai liberale consideră că poate să apară o a treia posibilitate: cazul *nici una*. Simetria, dacă nu altceva, sugerează că poate fi considerată și cea de-a patra posibilitate. Să presupunem, atunci, că permitem ca enunțurile să ia drept valori semantice una dintre cele patru *submulțimi* corespunzătoare ale mulțimii {*adevărat, fals*}. Cum funcționează acum condițiile de adevăr (și falsitate) pentru, de pildă, negație și conjuncție? Exact așa cum v-ați aștepta.  $\neg\alpha$  este adevărat ddacă  $\alpha$  este fals și reciproc. Similar,  $\alpha \wedge \beta$  este adevărată ddacă ambii conjuncți sunt adevărați și este falsă dacă cel puțin un conjunct este fals. În particular, dacă  $\alpha$  este deopotrivă adevărat și fals, tot așa este  $\neg\alpha$  și tot așa este  $\alpha \wedge \neg\alpha$ . Prin urmare, o contradicție poate fi adevărată (cu toate că și falsă).<sup>4</sup>

Întrucât este atât de ușor de construit o teorie logică de acest tip, merită să punem întrebarea *de ce* dialetheismul ar fi atât de insuportabil pentru sensibilitatea filosofilor moderni. Mă tem că răspunsul

---

<sup>3</sup> Astfel, atunci când Quine ((1970), p. 81) acuză că cineva care susține că o contradicție poate fi adevărată nu știe despre ce vorbește, situația este exact analoaga celei a unui fizician newtonian care se plânde că cineva care susține că timpul poate să curgă diferit în sisteme de referință diferite nu știe despre ce vorbește. Pentru discuții suplimentare, vezi Priest (1987), cap. 14.

<sup>4</sup> Semantica de acest tip poate fi făcută cu ușurință riguroasă. Detalii pot fi găsite în secțiunea 1 a anexei tehnice la partea a 3-a a acestei cărți. Am ignorat acolo cazul *nici una*, pe temeiuri date în Priest (1987), 4.7.

este sociologic, mai curând decât rațional. Încă de la Aristotel, ideea că o contradicție ar putea fi adevărată a fost puternic contestată.<sup>5</sup> Aristotel a argumentat detaliat împotriva acestei idei în cartea a 3-a a *Metafizicii*.<sup>6</sup> Din cauza autorității de magistru pe care Aristotel a avut-o în Evul Mediu, subiectul a devenit închis și, spre deosebire de multe alte subiecte asupra cărora s-a pronunțat Aristotel, acesta nu a fost redeschis ulterior în mod semnificativ – cel puțin până de curând. Puțini filosofi (cu excepția notabilă a lui Hegel și a câtorva dintre urmașii săi intelectuali) l-au pus sub semnul întrebării pe Aristotel. Și nu cunosc nici o apărare istorică a legii non-contradicției, de la Aristotel încoace, care să merite a fi menționată. Este așa pentru că argumentele lui Aristotel erau definitive? Deloc. După cum se poate arăta, acestea nu funcționează defel. Dar chiar și dacă argumentele ar fi fost în ultimă instanță corecte, acestea nu ar fi putut închide dezbaterea asupra chestiunii: argumentul său principal este atât de obscur încât este greu de spus ce este de fapt acesta, iar celelalte argumente sunt doar cu puțin mai mult decât niște remarci făcute în treacăt.<sup>7</sup>

Ca atare, ce alte argumente ar mai fi? Lăsând la o parte apelul la teoria logică standard, despre care am văzut deja că presupune pur și simplu ceea ce trebuie demonstrat, cel mai des întâlnit este argumentul conform căruia o contradicție nu poate fi adevărată, întrucât contradicțiile implică orice și nu orice este adevărat. Acest argument nu este mai bun decât un apel la semantica standard. Indiscutabil, nu orice este adevărat, dar în semantica alternativă schițată mai sus, după cum ar trebui să fie clar, argumentul de la  $\alpha \wedge \neg\alpha$  la un  $\beta$  oarecare nu trebuie să păstreze adevărul, astfel că nu este valid.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Vezi, de exemplu, Dancy (1975), cap. 3.

<sup>6</sup> În aceeași carte, Aristotel argumentează împotriva posibilității ca un enunț să nu fie nici adevărat, nici fals, deși în alte locuri, de exemplu în cap. 9 din *Despre interpretare*, el pare să arate mult mai multă simpatie acestei idei.

<sup>7</sup> Argumentele sunt descrise, analizate și respinse în Łukasiewicz (1971) și în Dancy (1975).

<sup>8</sup> Asemănător, forma de inferență numită în mod obișnuit silogismul disjunctiv ( $\alpha, \neg\alpha \vee \beta \vdash \beta$ ) este nevalidă. Fie  $\alpha$  deopotrivă adevărat și fals și  $\beta$  doar fals. Atunci

Multe argumente mai subtile intenționează să arate că o noțiune fundamentală sau alta, de exemplu adevărul, validitatea sau raționalitatea, cer consistența. Nu mă voi ocupa de aceste subiecte aici. Tot ceea ce trebuie observat este că aceste argumente, orice ar fi ele, nu sunt nici evidente, nici evident corecte. Astfel, este nesăbuit să-ți închizi mintea față de posibilitatea dialetheismului.

Desigur, nu intenționez să sugerez că aceste argumente nu trebuie să fie discutate: ele ridică probleme profunde privind chiar esența logicii. Le-am discutat în cartea *In Contradiction* (1987), care conține o apărare a dialetheismului și la care aș trimite cititorii pentru detalii suplimentare. Într-un anumit sens, *In Contradiction* începe acolo unde se sfârșește Partea a treia a cărții de față: cu dialetheismul și paradoxurile auto-referinței. Poate că mult mai important este faptul că investigațiile din cartea de față constituie o aplicație a tezei principale a acelei cărți la un domeniu particular, o cercetare mai detaliată a unui sector al transconsistentului.

### §3

#### *Istoria limitelor*

Relația dintre limitele gândirii și contradicție poate fi reprezentată ca un vas de sânge care curge proeminent prin istoria filosofiei occidentale – atât doar că este mai curând o arteră principală.<sup>9</sup> Prin urmare, am decis să structurez această carte ca o serie de studii de caz asupra aspectelor gândirii unor filosofi de importanță istorică.<sup>10</sup> Dacă un filosof nu apare în aceste pagini, cu siguranță nu intenționez să sugerez că limitele gândirii nu joacă un anumit rol în opera sa. Istoricii ideilor află foarte repede – spre disperarea lor – că

---

premisele silogismului sunt adevărate (întrucât o disjuncție este adevărată dacă un disjunct este adevărat), dar concluzia nu este adevărată.

<sup>9</sup> Bănuiesc că această susținere este adevărată și despre filosofia orientală, deși cunoașterea mea a acestei filosofii este foarte limitată.

<sup>10</sup> Această întreprindere cere o mulțime de citate. Dacă nu se specifică altfel, toate sublinierile din citate aparțin autorilor. În conformitate cu stilul editurii Cambridge University Press, toate elipsele de la începutul și sfârșitul unui citat au fost omise.



subiectele pe care le abordează apar a fi matematic dense: între oricare doi autori care au scris despre un subiect pare să existe și un al treilea. Ca atare, trebuie făcută o selecție. Am ales pe acei filosofi care au adus contribuții la tema în discuție sub forma unor idei și argumente interesante. Las pe cititor să judece dacă acest interes este obiectiv sau mai curând subiectiv.

Cu toate că materialul din această carte ține cu precădere de istorie, cartea nu este în primul rând una de istorie. De la un capăt la celălalt, interesul meu rezidă în teza centrală privind natura dialetheică a limitelor gândirii; materialul istoric este un mijloc de ilustrare a acestei teze. Din acest motiv și pentru că nu vreau ca pădurea să nu se mai vadă din cauza copacilor, nu am dat curs unor discuții pe care un istoric al filosofiei le-ar putea aprecia ca fiind echilibrate. Dacă am înclinat balanța în favoarea mea, rog să fiu scuzat în context. Împrejurarea că toate interpretările se încadrează în mod clar într-o schemă mai amplă spune ceva în favoarea ambelor laturi ale discuției; și sper ca interpretările mele ale unor filosofi considerați aici să fie interesante în sine.

## §4

### *Structura cărții*

În Partea întâi a cărții vom examina un număr de filosofi prekantieni în lucrările cărora figurează limitele gândirii. În aceste lucrări, contradicția apare în diferite locuri, deși adesea dincolo de suprafață. Acești filosofi au sugessii cu privire la natura contradicțorie a limitelor și pregătesc calea celor ce urmează. Partea a doua examinează textele clasice ale lui Kant și Hegel. Acești doi autori furnizează prima recunoaștere deschisă (chiar dacă, în cazul lui Kant, una ostilă) și prima teoretizare a situației. Cu toate acestea, înțelegerea contradicțiilor de către cei doi autori este una de tip informal. O articulare formală a structurii implicate a fost realizată în discuțiile ulterioare asupra paradoxurilor auto-referinței. Partea a treia se referă la aceste discuții. În această parte vom întreprinde

o articulare formală precisă a fenomenului care ne preocupă aici. În Partea a patra vom aborda filosofia limbajului. Multe dintre problemele tradiționale ale filosofiei și-au găsit formulările lor moderne ca probleme despre limbaj, iar cea care ne preocupă aici este exact de acest tip. În această parte vom examina manifestarea fenomenului în zona limbajului.

După cum va deveni evident, studiile de caz pe care le vom trata în această carte apar, în linii mari, în ordine cronologică. Un aspect important pe care îl vom observa pe parcurs este emergența unui model istoric notabil. Acest aspect poate să nu fie evident în primele părți ale cărții: poate să pară că tratez un număr de fenomene disparate și fără legătură unele cu altele. Dar, ca și faptele dintr-un roman polițist, toate acestea încep să se lămurească la sfârșit. Dacă lipsa de unitate îl va izbi pe cititor la început, voi cere doar puțină răbdare.

Ar trebui să spun din capul locului că mulți dintre filosofi despre care discut în carte nu și-ar fi privit opera în termenii modelului pe care l-am zugrăvit. Într-adevăr, gândul că o contradicție ar putea fi adevărată ar fi fost o nenorocire pentru mulți dintre ei. Cu toate acestea, o înțelegere deplină a filosofilor, ca și a oamenilor, poate fi adesea obținută în lumina a ceea ce a fost reprimat. De aceea, apreciez că o examinare a aspectelor pertinente ale lucrărilor acestor filosofi pe fundalul unui dialetheism conștient de sine este clarificatoare.

Cea mai remarcabilă excepție în privința reprimării istorice a contradicției este Hegel. Mai presus de toți filosofi, Hegel a înțeles natura dialetheică a limitelor gândirii, chiar dacă stilul său literar frustrant de obscur ar putea ascunde acest fapt cititorului obișnuit (dacă vreun cititor al lui Hegel ar putea fi descris ca fiind obișnuit). Prin urmare, capitolul despre Hegel este axul central al cărții. Ca și vârful unei suprafețe conice de lumină, acest capitol focalizează toate razele gândirii anterioare, ca și pe cele ulterioare.

## §5

### *... și rolul logicii în această carte*

Peste tot în această carte folosesc limbajul logicii moderne, acolo unde este adecvat. În cea de-a treia parte a cărții, acest limbaj este inevitabil. În pofida acestui fapt, sper ca această carte – sau, oricum, semnificația sa principală – să fie inteligibilă celor care nu cunosc multă logică. Un curs de inițiere în logică ar trebui să fie suficient. Chiar și în cea de-a treia parte a cărții am încercat să explic noțiunile tehnice în așa fel încât acestea să fie inteligibile cititorilor care nu sunt logicieni, cu singura condiție ca aceștia să fie pregătiți să parcurgă materialul fără grabă. Pe de altă parte, de regulă, argumentele detaliate din această parte a cărții pot fi omise fără ca aceste omisiuni să afecteze prea mult înțelegerea principalelor aspecte de către cititor.

Notăția logică pe care o folosesc peste tot este în întregime cea standard (sau una dintre cele standard<sup>11</sup>). Orice notație non-standard este explicată acolo unde este introdusă (deși poate că non-logicienii ar prefera să rețină că „ddacă” este o prescurtare pentru „dacă și numai dacă”). Oricum, ar trebui spus un cuvânt despre condițional,  $\rightarrow$ . Pe cât este posibil, intenționez ca subiectele abordate în carte să fie independente de teoriile condiționalului. Prin urmare, voi folosi săgeata ca un condițional generic. Acolo unde argumentul are în vedere trăsături foarte specifice ale condiționalului, voi face, de regulă, comentarii asupra acestui fapt.

Cartea este, așadar, o mixtură de logică și istoria filosofiei. Dacă este o mixtură neobișnuită, totuși sper că poate fi una productivă. Sper că va da celor ce o citesc ceva din plăcerea pe care mi-a dat-o mie scriind-o. Firește, aș dori să conving cititorul atât că limitele gândirii sunt dialetheice, cât și că aplicațiile acestei teze clarifică

---

<sup>11</sup> Mai precis, această notație este cea din (de exemplu) Bell și Machover (1977), secțiunile 4 și 5.

istoria anumitor aspecte centrale ale filosofiei. Dar chiar dacă această carte nu realizează acest deziderat, sper cel puțin că îl va determina pe cititor să depășească limitele propriei sale gândiri, obligându-l să ajungă acolo unde nici un gând (sau, oricum, nici un gând de-al său) nu a mai ajuns până acum.

# **PARTEA 1**

## **LIMITELE GÂNDIRII ÎN FILOSOFIA PREKANTIANĂ**

Socotesc că ar fi suficient să distrug orice (...) idee pozitivă de infinit, pentru a-l întreba dacă a avut-o, indiferent dacă a putut ajunge la ea sau nu.

*JOHN LOCKE, Eseu asupra intelectului omenesc*



# 1. LIMITELE EXPRIMĂRII

## *Introducere*

În această carte ne vor preocupa patru limite ale gândirii: limitele exprimabilului, limitele iterabilului (infinitul matematic), limitele cogniției și limitele conceperii. După cum vom vedea pe parcurs, între aceste lucruri există o strânsă legătură. Oricum, nimeni înainte de Kant nu a sesizat clar acest fapt. În Partea întâi a cărții vom examina modalitățile în care aceste limite apăreau în filosofia prekantiană. Aceasta ne va conduce la examinarea unui număr de teme care, inițial, pot să pară ca fiind fără legătură unele cu altele. După cum am spus în *Introducerea cărții*, dacă așa stau lucrurile, sper ca răbdarea să fie răsplătită.

Prima limită care ne va preocupa aici este limita exprimabilului, care, probabil, este cea mai fundamentală dintre limitele de care ne vom ocupa în carte. Din mai multe motive, se poate presupune că trăsăturile lumii (non-lingvistice) sunt în așa fel încât depășesc capacitatea limbajului de a le exprima. Dacă este într-adevăr așa, atunci încercările de a spune ce sunt aceste limite sunt predispuse la a sfârși în contradicții. Căci într-o astfel de încercare, cineva este predispus la a spune ceea ce nu se poate spune.

În acest capitol vom examina trei temeuri pentru a presupune că există trăsături ale lumii care transcend limbajul. Bune candidate pentru trăsături ale lumii care sunt predispuse la a face parte din această categorie sunt cele despre care s-ar putea considera că alcătuiesc, într-un anumit sens, realitatea ultimă; de exemplu, materia fundamentală sau Dumnezeu. Vom examina câte o abordare a fiecăreia dintre aceste chestiuni, care le plasează în categoria inexprimabilului: abordarea lui Aristotel a materiei prime și descrierea lui

Dumnezeu de către Cusanus. Dar înainte de aceasta, vom începe cu un temei mult mai radical pentru existența inexprimabilului; un temei care, dacă ar fi corect, ar arăta că întreaga realitate este inexprimabilă: perspectiva lui Cratylos asupra fluxului înțelesului.

### §1.1 *Fluxul*

Cratylos a fost un filosof al secolului al V-lea î.H., aproximativ contemporan cu Socrate și un discipol al filosofului Heraclit. Heraclit susținea cu putere că totul este într-o stare de perpetuă schimbare sau de flux.<sup>1</sup> Ceea ce înțelegea el prin aceasta este oarecum controversabil dar putem distinge o interpretare mai slabă și una mai tare. Pentru ca ceva să fie într-o stare de perpetuă schimbare, este pesemne suficient și necesar ca acel ceva să se afle într-un proces de pierdere a *unora* dintre proprietățile sale. Interpretarea slabă este pur și simplu aceea că totul se schimbă în acest sens. O interpretare mult mai tare este aceea că toate lucrurile își pierd *toate* proprietățile. La urma urmei, dacă totul se schimbă, atunci faptul că *x* este *P* se schimbă. Orice ar fi susținut personajul istoric Heraclit (și nu există nici un temei special pentru a presupune că a susținut forma tare a doctrinei<sup>2</sup>), Cratylos însuși susținea forma tare.

Forma slabă a doctrinei este una foarte plauzibilă, cel puțin dacă ne restrângem la lumea materială. Dată fiind existența a două lucruri în univers care se află în mișcare unul față de celălalt (ceea ce pare a fi dincolo de orice indoială), rezultă că orice lucru se află în mișcare față de cel puțin un lucru și astfel își schimbă una dintre proprietăți. Forma mai tare apare ca fiind mai puțin plauzibilă. Australia, de exemplu, este în emisfera sudică; a fost ieri și va fi mâine. Aici, deci, este o proprietate a Australiei care nu se schimbă. Desigur, Australia se află într-un proces de derivă continentală și

---

<sup>1</sup> Vezi Barnes (1979), cap. 4.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 69.



probabil că acest proces a adus-o în emisfera sudică și tot acest proces o va scoate din emisfera sudică într-o bună zi. Dar nu se poate spune că această proprietate se schimbă acum. Cu toate acestea, aici este posibil un răspuns. Dacă nu gândim în termeni de zile sau săptămâni, ci în termeni de perioade geologice, atunci apare mult mai natural să spunem că proprietatea Australiei de a se afla în emisfera sudică este acum (în această perioadă geologică) în schimbare. În acest fel, considerând anverguri temporale mult mai largi, teza mai tare devine mult mai plauzibilă.

La momentul potrivit va apărea chestiunea dacă se schimbă înțelesul cuvintelor și al propozițiilor. Deși cu greu se poate susține că înțelesul cuvintelor se schimbă peste noapte, cu siguranță apare a fi adevărat că înțelesul acestora se schimbă, cu condiția să considerăm o anvergură temporală suficient de largă. În sute de ani, multe cuvinte și-au schimbat utilizarea și deci înțelesul. Prin urmare, și înțelesurile sunt expuse la versiunea tare a tezei lui Heraclit.

## §1.2

### *Platon împotriva lui Cratylos*

Versiunea tare a doctrinei fluxului a lui Cratylos a fost criticată de Platon, în primul rând în *Theaitetos*, 181b–183c. Partea relevantă a argumentului decurge după cum urmează (182c–e).<sup>3</sup> Socrate este exponentul lui Platon, iar Theodoros are sarcina de neînviat de a-l apăra pe Cratylos:

SOCRATE (...) după afirmația voastră, totul se mișcă și curge, nu-i așa?

THEODOROS Ba da.

SOCRATE Și nu o face după unul dintre cele două feluri de mișcare pe care le-am distins: translarea și alterarea?

THEODOROS Cum să nu; cel puțin dacă va fi mișcare în sens absolut.

---

<sup>3</sup> Traducerea este luată din McDowell (1973). [Vezi traducerea românească de Marian Ciucă, în Platon, *Opere VI*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.]

SOCRATE Dacă însă ar fi doar translat, fără să fie și alterat, am putea spune, desigur, care este, după modul în care curg, natura lucrurilor translate, nu-i așa?

THEODOROS Așa este.

SOCRATE Dar fiindcă o afirmație ca „ceea ce curge, curge alb“ nu rezistă deloc – dimpotrivă, se schimbă (așa încât există și o curgere a albeții înseși, ca și o trecere spre altă culoare pentru a nu fi surprinsă că rămâne aceeași) – poate exista oare ceva care să fie denumit cu numele unei culori anumite, în așa fel încât denumirea dată să fie și corectă?

THEODOROS Cum ar putea fi, Socrate? Într-adevăr, cum s-ar putea face așa cu orice altceva de acest fel, dacă, o dată cu rostirea, se strecoară pe furiș, ca unul care curge?

De reținut expresia „ceea ce curge, curge alb“ din ultima intervenție a lui Socrate; ne vom întoarce la aceasta. Argumentul de mai sus este înglobat într-o discuție despre percepție. Ca atare, dialogul continuă cu ilustrarea tezei sale prin aplicarea acesteia la percepție.

SOCRATE Ce vom spune în cazul acesta despre un simț, oricare – de pildă văzul sau auzul? Cumva că rămâne în starea de văz sau de auz?

THEODOROS Nu trebuie câtuși de puțin, din moment ce totul se mișcă.

SOCRATE Atunci nu trebuie, desigur, spus despre ceva că „vede“, mai degrabă decât că „nu vede“ și nici că are vreun alt simț, mai degrabă decât că nu îl are, o dată ce totul se mișcă în ambele feluri.

THEODOROS Așa se pare.

Acum, felul în care trebuie interpretat acest argument depinde de interpretarea expresiei „ceea ce curge, curge alb“ și, în mod esențial, de referința subiectului acestei expresii. Un mod natural de a lua acest subiect (în virtutea a ceea ce susținea Socrate în intervenția sa anterioară) este acela de a-l considera ca referindu-se la lucrul care se mișcă. Dar un alt mod posibil (în virtutea referirii la albeața însăși din următoarea frază) este acela de a considera subiectul menționat ca referindu-se la albeața însăși sau la ceea ce înseamnă a fi alb.

Să presupunem că interpretăm argumentul în primul mod. Atunci forța argumentului constă pur și simplu din aceea că, dacă totul este într-o stare de perpetuă schimbare, atunci este imposibil să se spună ceva adevărat. Nu este vorba doar despre faptul că pe măsură ce am enunțat ceva, de pildă că un obiect este alb, starea de lucruri descrisă se va fi schimbat. Mai curând, după cum arată clar ilustrarea privind percepția, ideea este aceea că, întrucât obiectul este într-o stare de perpetuă schimbare, acesta nu este nici categoric alb, nici categoric non-alb. Prin urmare, afirmația că este alb nu este adevărată.

Un argument de acest tip este folosit chiar în dialogul *Cratylus* (439c–440a) împotriva opiniei conform căreia formele platoniciene, în special, sunt într-o stare de perpetuă schimbare:<sup>4</sup>

SOCRATE (...) Ia o clipă în considerare, Cratylus prietene, lucrul pe care eu însumi l-am închipuit în vis de multe ori. Oare suntem noi în măsură să spunem că există ceva bun și frumos în sine, și la fel despre fiecare dintre realități?

CRATYLOS Mie, Socrate, mi se pare că da.

SOCRATE Atunci să luăm în considerare acest lucru: nu dacă un chip este frumos sau ceva de felul acesta, așa cum par toate a fi supuse curgerii, ci frumosul în sine. Nu este oare acesta întotdeauna așa cum este?

CRATYLOS Neapărat.

SOCRATE Să fie oare cu puțință, dacă e veșnic trecător, să-l denumim pe bună dreptate, spunând o dată că este într-un fel, alteori într-altul? Dar în timp ce noi am vorbi, n-ar deveni el în chip necesar și pe loc altul, sus-trăgându-se și nemaifiind cum era?

CRATYLOS Neapărat.

SOCRATE Dar cum ar putea să fie ceva, care să nu aibă defel o aceeași stare? Căci dacă ar întârzia cât de puțin în situația de a fi, e limpede că în răstimpul acela nu s-ar mișca. Dacă, în schimb, este întotdeauna într-o aceeași stare și este întotdeauna același, cum ar putea să se schimbe sau să se miște, fără să se îndepărteze de forma sa?

CRATYLOS În nici un chip.

---

<sup>4</sup> Traducerea este luată din Fowler (1970), pp. 187 și urm. [Vezi traducerea românească de Simina Noica, în Platon, *Opere III*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.]

SOCRATE Dar nici nu ar mai putea fi cunoscut de nimeni. Căci de îndată ce s-ar apropia cineva să-l cunoască, ar deveni altul și într-alt fel, așa încât n-ai mai putea ști ce este sau cum este. Nici o cunoaștere, de bună seamă, nu poate cunoaște aceea ce cunoaște, dacă lucrul nu are un caracter determinat.

CRATYLOS În nici un chip.

Argumentul nu este teribil de convingător. Punctul său slab rezidă în trecerea de la o premisă care asertează că un lucru își schimbă stările la concluzia conform căreia acel lucru nu se află în mod categoric în vreo stare. Această trecere este nevalidă: chiar dacă, într-un anumit sens, Australia se schimbă din a fi în emisfera sudică, este încă în mod categoric în această emisferă. Chiar dacă luăm schimbarea ca fiind pe cât se poate de rapidă, chestiunea rămâne aceeași. Să presupunem că un vehicul accelerează de pe loc cu o viteză  $v$ , dată de ecuația  $v = t$ , unde  $t$  este timpul (și atât  $v$ , cât și  $t$  sunt măsurate în unități adecvate). Atunci, pentru  $t = 1$ , viteza sa este instantaneu 1. Cu toate că se schimbă, nu rezultă că viteza nu este în mod categoric 1 în acel moment.

Posibil, Platon ar fi argumentat după cum urmează. Dacă un lucru se află într-o stare doar pentru un moment, atunci, întrucât momentul nu are durată, lucrul nu este în nici un interval de timp într-o stare, și deci nu este în acea stare. Oricum, noi avem acum (pesemne) o mai bună înțelegere a relației dintre puncte și continuu decât avea Platon și din această perspectivă putem vedea că argumentul subsidiar este el însuși greșit, întrucât confundă timpul cu durată: o stare de lucruri poate să aibă loc într-un moment, deși acel moment însuși nu are vreo durată.

### §1.3

#### *Stabilitatea înțelesului*

Cea de-a doua interpretare, radical diferită, a argumentului din *Theaitetos* apare dacă interpretăm expresia ambiguă ca referindu-se la albeața însăși, adică la înțelesul predicatului „alb”. (La urma urmei, dacă totul se schimbă, atunci și acesta se schimbă). Dacă înțelesul lui „alb” se schimbă permanent, atunci nu suntem în nici un fel îndreptățiți să spunem că ceva este alb: atunci când vom fi spus-o, cuvintele noastre vor însemna altceva.<sup>5</sup> Astfel, rezultă, se pare, că în concepția lui Cratylus, nimic nu poate fi exprimat.

Nu vreau să intru aici în discuția cu privire la modalitatea corectă de interpretare a argumentului.<sup>6</sup> Oricum, această interpretare face cel puțin ca schimbarea care apare câteva rânduri mai departe să fie ceva mai inteligibilă (183a–b):

SOCRATE (...) pe cât se pare, ceea ce s-a vădit este că, dacă totul se mișcă, atunci orice răspuns ar da cineva despre orice ar fi la fel de adevărat: zicând că „este” așa ori altfel sau, dacă vrei, că „devine” așa ori altfel, ca să nu-i ținem pe dumnealor în loc cu acest cuvânt.

THEODOROS E adevărat ce spui.

SOCRATE Da, Theodoros, în afară de faptul că am spus „așa” și „altfel”. Căci nu trebuie să rostim deloc acest „așa”, fiindcă ceea ce este așa nu ar mai fi deloc în mișcare, după cum nici „altfel”, căci nici acesta nu este deloc în mișcare. Se cere stabilit un alt cuvânt pentru cei care folosesc principiul

---

<sup>5</sup> McDowell (1973), p. 181, formulează argumentul într-o formă ușor modificată. Conform acestui autor, dacă albeața însăși se schimbă permanent, atunci nu o putem identifica pentru a o predica despre ceva. Cred că acest punct de vedere este mai puțin plauzibil: din faptul că ceva se schimbă permanent nu rezultă că nu putem identifica acel ceva. Oamenii se schimbă tot timpul, dar sunt în mod normal reidentificabili.

<sup>6</sup> Cornford (1935), pp. 98-99, și McDowell (1973), p. 183, pledează pentru cea de-a doua interpretare, iar Crombie (1963), pp. 27-33, și Bostock (1988), pp. 99-110, nu sunt de acord cu această interpretare.

acesta, căci în acest moment nu mai au expresii pentru ideea lor – doar dacă nu li s-ar potrivi poate „nicidecum așa“, ca o exprimare nedeterminată.

THEODOROS Aceasta este, fără îndoială, cea mai potrivită vorbă pentru ei.

În această interpretare, argumentul vizează să stabilească faptul că nimic nu poate fi exprimat. Atunci, în particular, însăși concepția lui Cratylos este inexprimabilă. *Prima facie*, aceasta nu trebuie să-l implice într-o contradicție. La urma urmei, dacă el este gata să trăiască în tăcere, atunci el poate accepta tocmai această concepție. Și există unele dovezi potrivit cărora personajul istoric Cratylos și-a însușit forța acestui argument. Căci, așa cum relatează Aristotel (*Metafizica* 1010a), Cratylos a fost în cele din urmă redus la tăcere.<sup>7</sup>

Un alt motiv al părerii lor e acela că întreaga fire e în mișcare, iar despre ceea ce se mișcă mereu nu se poate afirma un adevăr trainic; cel puțin este exclus să poți afirma vreun adevăr despre cea ce se schimbă în toate chipurile, neconținut. Din acest fel de a concepe lucrurile s-a cristalizat, ajungând la maximum de înflorire, opinia acelora ce se dădeau drept adepți ai lui Heraclit, opinie pe care o împărtășea și Cratylos; acesta era de părere că, la urma urmei, nu trebuie să spui nici o vorbă. El numai arăta cu degetul și critica spusa lui Heraclit că nu poți să te cufunzi în același râu de două ori, căci Cratylos însuși credea că nu poți face lucrul acesta nici măcar o dată.

Dacă, totuși, Cratylos își exprima concepțiile, așa cum, după câte s-ar putea presupune, a făcut-o, din moment ce a exprimat puncte de vedere cu privire la cufundarea în râuri, atunci se pare că el era într-o poziție contradictorie. Și chiar dacă el nu spunea nimic, tot pare a fi o contradicție implicită în poziția sa. Căci, la urma urmei, chiar și pentru ca cineva să ajungă la concluzia că nu se poate vorbi, este necesar să-și exprime sieși acest gând, or cum se poate face aceasta, dacă nu există vreun limbaj (nici măcar un limbaj al gândirii!) în care acest gând să poată fi exprimat?

---

<sup>7</sup> Traducerea este luată din Barnes (1979), p. 68. [Vezi traducerea românească de Șt. Bezdechi, în Aristotel, *Metafizica*, Editura IRI, București, 1996.]

Întâlnim aici pentru prima dată inexprimabilul și contradicția la care conduce acesta. Aplicând teoria lui Cratylos la el însuși, rezultă că aceasta nu este în domeniul exprimabilului (Transcendență), dar el reușește în a o exprima, cel puțin pentru el însuși (Închidere).

Oricum, să examinăm din nou mai amănunțit argumentul pentru inexprimabilitate. Am văzut în 1.1 că punctul de vedere heraclitic extrem conform căruia totul este într-o stare de flux este plauzibil dacă, dar numai dacă, considerăm anverguri temporale suficient de largi. Acum, dacă înțelesul cuvintelor lui Cratylos se schimbă foarte brusc, de pildă înainte ca un ascultător să le poată auzi și înțelege, atunci cred că este perfect în regulă să se spună că acesta nu-și poate exprima concepțiile. Dar cuvintele își schimbă înțelesurile doar de-a lungul unor intervale de timp relativ lungi, caz în care Cratylos își poate exprima cu siguranță concepțiile sale unui auditoriu localizat (chiar dacă nu într-un mod invariabil și, prin urmare, irelevant). Astfel, argumentul pentru Transcendență eșuează. În pofida acestui fapt, discuția ridică problema importantă a ceea ce se întâmplă dacă și acolo unde înțelesurile pot fi nedeterminate, chestiune care va fi o preocupare centrală pentru noi ceva mai târziu.

## §1.4

### *Aristotel despre substanță și schimbare*

Să ne îndreptăm acum atenția către cel de-al doilea subiect al nostru: materia primă, așa cum apare această noțiune în scrierile lui Aristotel sau în interpretarea tradițională a acestora. Căci trebuie spus de la bun început că problema dacă Aristotel a susținut existența materiei prime este una discutabilă. Opinia tradițională este că a făcut-o. Unii cărturari moderni au atacat această opinie,<sup>8</sup> iar alți cărturari moderni la fel de remarcabili au apărat opinia tradițională.<sup>9</sup> Mie mi se pare că Aristotel a susținut punctul de vedere

<sup>8</sup> De exemplu King (1956); Charlton (1970), anexa.

<sup>9</sup> De exemplu Solmsen (1958), Robinson (1974), Guthrie (1981), pp. 226-231; vezi p. 228, nota de subsol 3 a acestei ultime lucrări pentru alte referințe la problema în discuție.

conform căruia există materie primă, chiar dacă ceea ce era înclinat să susțină poate să fie diferit în diferite locuri.<sup>10</sup> Oricum, nu intenționez să intru aici în dezbateri exegetice. Interesul meu rezidă în însăși noțiunea de materie primă, și astfel în felul în care susținerile aristotelice au fost înțelese în mod tradițional.

Nișa (eco)logică pentru o noțiune de materie primă este produsă la Aristotel prin interacțiunea a două lucruri: o teorie a substanței și o teorie a schimbării. Să începem cu prima teorie. Aceasta a fost explicată în *Metafizica*, 7 (în mod considerabil în câteva prime capitole). Pentru Aristotel, lumea este alcătuită din substanțe, precum oamenii, mesele, oasele. Acestea pot fi denotate de subiectele propozițiilor. Substanțele au proprietăți (sau accidente, în terminologia aristotelică). Acestea pot fi denotate de predicatele propozițiilor corespunzătoare. Astfel, de exemplu, să considerăm propoziția „D-na Thatcher este în Downing Street”.<sup>11</sup> „D-na Thatcher” se referă la o anumită substanță, și anume d-na T. „este în Downing Street” se referă la o proprietate a acestei substanțe, și anume aceea de a fi în Downing Street.

Substanțele însele sunt fuziuni a două aspecte, pe care Aristotel le numește formă (sau esență) și materie. Forma este cea mai importantă dintre acestea; forma unei substanțe îți spune ce *este* aceasta, prin contrast cu simpla menționare a uneia dintre proprietățile sale. Astfel, de exemplu, d-na T. *este* o persoană, dar ea este doar de găsit în Downing Street; esența ei este aceea de a fi o persoană. Materia unei substanțe este aceea în care se realizează forma. Ne vom întoarce îndată la acest aspect.

Acum, despre schimbare. Aceasta este discutată în *Fizica* 1 (în special în secțiunea 1.7) și în *Despre naștere și distrugere* (în special în secțiunea 2.1). În aceste locuri, Aristotel distinge între două tipuri de schimbare. Primul tip, alterarea (devenirea ca *ceva*), este cel

<sup>10</sup> Vezi Dancy (1978).

<sup>11</sup> Problema folosirii exemplelor contemporane este aceea că timpul trece. Totuși, un exemplu care este perimat este mai bun decât unul care este atât perimat, cât și banalizat.



mai simplu. Prin aceasta, o substanță rămâne aceeași, dar cel puțin una dintre proprietățile sale se schimbă. Astfel, de exemplu, atunci când d-na T. iese la cumpărături, ea nu mai este în Downing Street. Această schimbare este o alterare. Cel de-al doilea tip de schimbare este devenirea (*simpliciter*). În acest fel de schimbare, o substanță însăși începe sau încetează să existe. Să presupunem, de exemplu, că d-na T. moare. Atunci esența ei (a fi o persoană) încetează să existe, dar ceva rămâne, și anume carnea și oasele care au constituit-o anterior. Prin urmare, este natural să identificăm acestea cu materia d-nei T. Anterior, aceasta avusese forma de a fi o persoană. Acum poartă o formă diferită, și anume cea de a fi un cadavru. Dar să notăm acum că această carne și aceste oase sunt doar o substanță, iar a fi o persoană sau un cadavru sunt doar accidente diferite ale acestei substanțe în momente diferite. Într-o schimbare de al doilea tip, deci, o substanță dispare, deoarece o substanță de un tip inferior își pierde un accident care era forma substanței de tip superior.

## §1.5

### *Materia primă*

Cea mai fundamentală substanță, constând din carne și oase, poate fi ea însăși subiectul unei schimbări de al doilea tip; de exemplu atunci când se descompune în elementele sale. Așadar, povestea trebuie repetată: această substanță este ea însăși o fuziune a formei și materiei; materia este o substanță de nivel inferior (anumite elemente chimice), iar forma este una dintre proprietățile sale (a fi carne și oase). Astfel, avem o ierarhie a substanțelor.<sup>12</sup> Într-o modalitate simplificată, ierarhia la Aristotel este precum cea prezentată în Tabelul 1, unde elementele chimice, să reținem, sunt cele ale lui Aristotel (pământ, aer, foc și apă) și se pot transforma unul în altul printr-o schimbare de al doilea tip.

<sup>12</sup> Vezi Guthrie (1981), p. 227; Dancy (1978), p. 404.

Tabelul 1

	Substanța	(Materia	Forma)	Exemplu de proprietate
Nivelul 3	d-na T.	carne și oase	a fi o persoană	a fi în Downing Street
Nivelul 2	carne și oase	elemente chimice	țesut uman	a fi o persoană
Nivelul 1	elemente chimice	X	umed, uscat etc.	a fi țesut uman
Nivelul 0	X	–	–	a fi umed, uscat etc.

Să observăm că materia de la nivelul  $n + 1$  este aceeași cu substanța de la nivelul  $n$  și că forma de la nivelul  $n + 1$  este o proprietate a substanței de la nivelul  $n$ . Așadar, același lucru poate fi atât materie (*qua* purtător a formei) la un nivel, cât și substanță (*qua* posesor de proprietăți) la alt nivel. Acest principiu conectează cele două niveluri. Să-l numim, prin urmare, *Principiul Legăturii*.

Acum, în fine, ajungem la materia primă. Aceasta este exact materia de la nivelul 1, adică substanța de la nivelul 0. (Am notat-o cu un X în Tabelul 1. Căci, după cum vom vedea, aici rezidă necunoscutul). Va fi util să distingem două pretenții diferite despre natura materiei prime.

Conform primei pretenții, materia primă (considerată ca substanța de la nivelul 0) este purtătoarea ultimă a tuturor proprietăților și este așa întrucât proprietățile sunt ereditare în jos. Astfel, toate proprietățile d-nei T. (de exemplu cea de a fi în Downing Street) sunt proprietăți ale substanței din care este constituită (carne și oase), iar proprietățile cărnii și oaselor (a fi în Downing Street, a fi constituite ca o persoană) sunt proprietăți ale substanțelor care le compun (elementele) ș.a.m.d. Să numim aceasta:

*Teza 1: Materia primă este subiectul ultim.*

În formularea lui Aristotel (Metafizica, 1028b<sup>13</sup>), materia primă este acel ceva despre care se afirmă celelalte predicate și care nu este afirmat despre vreun alt lucru.

Conform celei de-a doua susțineri, rezidând la nivelul cel mai de jos, materia primă nu este ea însăși materie în-formată de un nivel inferior (acesta fiind motivul pentru care Tabelul 1 are acolo locuri libere). Să numim aceasta:

*Teza 2: Materia primă nu are esență.*

În formularea lui Aristotel (Metafizica, 1029a), materia primă în sine nu este nici ceva determinat, nici o cantitate particulară și nici altceva. Nu este nici măcar negația acestora, căci chiar aceste negații nu îi revin decât în chip accidental.

Sau, după cum formulau medievalii, materia primă este „posibilitate pură”. Poate fi orice, dar în sine nu este nimic.

## **§1.6**

### ***Problema materiei prime***

Tezele 1 și 2 constituie nucleul teoriei tradiționale a materiei prime. Și totuși aceste teze constituie nucleul unei noțiuni care este vădit problematică. După cum am văzut, a spune ce *este* o substanță (prin contrast cu a menționa unele dintre proprietățile acesteia) înseamnă a-i da forma sau esența. Astfel, întrucât substanța X nu

---

<sup>13</sup> Toate citatele din Aristotel în acest capitol sunt luate din Barnes (1984). [Vezi traducerea românească de Șt. Bezdechi, în Aristotel, *Metafizica*, Editura IRI, București, 1996.]

are nici o formă, nu se poate spune ce este aceasta. Nici o propoziție de forma „X este ...“ (în care se încearcă să se dea o esență) nu este adevărată. Această observație nu a fost trecută cu vederea de către Aristotel. „Cât privește materia în sine“, spune Aristotel, „ea nu poate fi cunoscută“ (*Metafizica*, 1036a). În mod clar, Aristotel discută aici despre materia primă, întrucât nu este nimic de necunoscut în privința materiei de la nivelurile mai înalte – precum carnea și oasele.

Caracterul evaziv al materiei prime a însoțit stăruitor noțiunea în antichitate și în Evul Mediu, provocând dezbateri despre natura sa, ca și încercări de respingere a acesteia.<sup>14</sup> Oricum, noțiunea a supraviețuit cu bine până în secolul al XVIII-lea și este, pesemne, noțiunea de substanță a lui Locke. El trăgea, de asemenea, aceeași concluzie (*Essay*, I, 4, 18):

nu avem nici o (...) idee deslușită [despre substanță], astfel că nu semnificăm nimic prin cuvântul substanță, ci doar o ipoteză nesigură despre nu știm exact ce, adică despre ceva asupra căruia nu avem nici o idee particulară distinctă și pe care îl luăm drept substratul sau suportul acelor idei pe care le cunoaștem.

Probabil că această concluzie a declanșat cel mai nimicitor atac asupra noțiunii: acela al lui Berkeley.<sup>15</sup>

Totuși, această tradiție privitoare la incognoscibilitatea materiei prime nu ajunge în miezul problemei. Materia primă este incognoscibilă, este adevărat. Dar este imposibil să fie cunoscută tocmai pentru că este imposibil să se spună ce este: conform Tezei 2, materia primă nu are formă. Prin urmare, materia primă este exact ceva aflat dincolo de limita exprimabilului (Transcendență). Dar noi putem foarte bine să-i dăm esența; am făcut-o deja în descrierea acesteia (Închidere). Ceea ce face ca ceva să fie materie primă, prin contrast cu vreun alt tip de substanță, este tocmai faptul că acel ceva este purtătorul tuturor proprietăților, pe câtă vreme, în sine, acel ceva

<sup>14</sup> Vezi, de exemplu, Sorabji (1988), capitolele 1-4.

<sup>15</sup> Vezi *Principles of Human Knowledge*, secțiunile 16, 17.

nu are esență, după cum arată Tezele 1 și 2. (Esența sa, pentru a ne exprima direct, este aceea de a fi lipsit de esență). Astfel, materia primă înfățișează contradicția tipică la limita exprimabilului, cu toate că, după câte știu, Aristotel nu a observat niciodată acest lucru.

### §1.7

#### *Subiect și formă*

În virtutea celor de mai sus, se cuvine să examinăm dacă există temeiuri bune pentru a presupune că materia primă există. Când spun asta, nu am în vedere ceva care să se potrivească în Tabelul 1 luat ca atare. Fizica a depășit de mult acest tabel, atât prin modificarea elementelor, cât și prin adăugarea unor niveluri suplimentare de substanțe determinate sub acestea, cum sunt atomii și particulele subatomice. În acest sens, materia primă este doar un capitol învechit al fizicii, după cum spune Dancy ((1978), p. 391). Mai curând, am în vedere problema dacă există ceva care să satisfacă Tezele 1 și 2; probabil ceva aflat la cel mai de jos nivel al unui tabel modern al substanțelor. În mod surprinzător, Aristotel nu oferă nici un argument explicit pentru existența materiei prime; această existență este, probabil, o supoziție firească, date fiind teoriile sale ale materiei și schimbării, dar nu este implicată de nici una dintre aceste teorii, după cum vom vedea.

Să începem cu întrebarea dacă trebuie să existe ceva care să satisfacă Teza 1, un subiect ultim. Răspunsul afirmativ ar fi cu siguranță adevărat, dacă regresul substanțelor are un sfârșit. Există vreun temei pentru a presupune că are? Guthrie ((1981), p. 227) sugerează că, din punctul de vedere al lui Aristotel, acest regres trebuie să aibă un sfârșit, deoarece Aristotel avea „oroare de regresul la infinit“. Ca o interpretare a lui Aristotel, această susținere este foarte plauzibilă. După cum vom vedea în capitolul următor, Aristotel susținea că nu poate exista un infinit încheiat, iar dacă regresul substanțelor ar continua la infinit, acestea ar fi toate prezente în substanța de nivelul cel mai de sus, astfel că infinitul ar fi

unul încheiat. Ca atare, regresul nu poate continua la infinit. Deși aceasta este o interpretare plauzibilă a lui Aristotel, dacă o luăm ca un argument conform căruia regresul se încheie, atunci nu este un argument foarte bun. Căci, după cum vom vedea tot în capitolul următor, argumentele împotriva unui infinit încheiat nu pot fi remediate.

Un argument destul de diferit pentru existența unui subiect ultim (deși, după cum cred, nu unul aristotelic) decurge după cum urmează. Să ne gândim, de exemplu, la mine împreună cu toate proprietățile mele: a fi înalt, a avea mustață, a face karate-do etc. Ce face ca toate acestea să fie proprietățile *mele*? Ce constituie unitatea lor? Un răspuns natural este acela că toate proprietățile respective aparțin aceluiași lucru, și anume mie. Asemănător, dat fiind un corp oarecare, există un ultim subiect care poartă toate proprietățile acelui obiect și astfel constituie unitatea lor: obiectul însuși.

Să observăm că acest argument pentru existența unui subiect ultim nu implică încheierea regresului. Într-o anumită etapă, regresul poate să meargă la nesfârșit într-o buclă, materia de la un nivel fiind o substanță la un nivel mai *înalt*! În acest caz, toate substanțele din buclă ar fi subiecte ultime! Într-adevăr, bucla ar putea fi foarte mică, o singură substanță buclând asupra sa înseși, în așa fel încât ea însăși este propria sa materie. Cu toate acestea, argumentul este plauzibil și astfel ne conduce cel puțin tot atât de departe ca și Teza 1.

Să ne îndreptăm acum atenția asupra Tezei 2. Există vreun temei pentru a presupune că subiectul ultim este lipsit de formă? Dacă regresul merge la nesfârșit într-o buclă, atunci, după cum tocmai am remarcat, există subiecte ultime și, întrucât nu sunt la cel mai de jos nivel, acestea au formă. Prin urmare, răspunsul prompt este „nu”. Dar chiar și presupunând că subiectul ultim este substanța de la nivelul 0, răspunsul este tot „nu”. Putem reține teoria substanței și teoria schimbării și eliminarea din joc a limitei inferioare a regresului. Pur și simplu vom susține că substanța de la nivelul 0 *are* deopotrivă o formă și o materie. Principiul Legăturii pur și simplu nu se aplică la cel mai de jos nivel (chiar dacă îl acceptăm în continuare

pentru niveluri mai înalte). Forma și materia substanței de nivel 0 nu pot fi considerate ca fiind moștenite de jos; acestea sunt *sui generis*. În acest fel, întreaga schemă aristotelică este păstrată prin adăugarea câtorva noi intrări în Tabelul 1, și anume o materie și o formă pe ultimul rând de jos (ceea ce, oricum, este realmente cerut de teoria substanței). Teza 1 specifică exact forma: aceasta trebuie să fie purtătoarea ultimă a tuturor proprietăților. Nu are nici un sens să întrebăm ce este materia, pentru că se poate pune doar problema a ceea ce sunt *substanțele* și această materie nu este o substanță. Desigur, dacă substanța de nivel 0 poate înceta de a mai fi și dacă este să păstrăm teoria schimbării, materia va trebui să fie o substanță de un nivel inferior. Rezultă tocmai că substanța de nivel 0 nu poate înceta de a mai fi. (Dar, din punctul de vedere al lui Aristotel, această posibilitate este oricum exclusă: dacă materia primă ar putea înceta de a mai fi, și-ar pierde forma, însă nici nu a avut vreuna, așa încât nu poate înceta de a mai fi.)

Există și alte argumente pentru pretenția că substanța de nivel 0 nu are esență? În *Metafizica* 7.3, Aristotel prezintă un experiment mental cu privire la felul în care putem ajunge la materia primă (în gândire, nu în realitate, întrucât materia și forma sa nu sunt fizic separabile). Pur și simplu luăm un corp și îi înlăturăm toate proprietățile: culoare, greutate, „lungimea, lărgimea și adâncimea”; ceea ce rămâne după ce toate acestea au fost înlăturate este materia primă. Acum, dacă acest experiment mental este menit a fi un argument pentru a arăta că substanța de nivel 0 nu are esență, atunci argumentul presupune ceea ce trebuie demonstrat. Căci a presupune că forma este înlăturată pe parcurs este exact a presupune că aceasta este o proprietate, dar în schema în discuție esența nu este deloc o proprietate.

Într-una dintre părțile dialogului *Timaios*, Platon prezintă noțiunea de receptacol al calităților, *χώρα*, care este, sub anumite aspecte, asemănătoare noțiunii aristotelice de materie primă.<sup>16</sup> În plus, Platon

---

<sup>16</sup> Pentru referințe și discuții, vezi Sorabji (1988), pp. 32 și urm. Charlton ((1970), anexa) susține că noțiunea tradițională de materie primă datorează mai mult acestui pasaj din *Timaios* decât lui Aristotel.

prezintă un argument pentru a încerca să stabilească faptul că receptaculul nu are nici un fel de proprietăți intrinseci; nu le poate avea, deoarece altminteri „ar fi întipărit de acestea și ar primi cu greu celelalte calități“. Acest argument, oricât ar fi de bun pentru ceea ce susținea Platon, nu va salva Teza 2. Căci nu există nici un temei pentru a presupune că forma substanței de nivel 0 este incompatibilă cu orice proprietate. Într-adevăr, întrucât forma substanței de nivel 0 trebuie să fie tocmai purtătoarea tuturor proprietăților, această formă este evident compatibilă cu posesiunea oricărei proprietăți.

După câte pot să-mi dau seama, nu există nici un alt argument pentru concluzia că substanța de la nivelul cel mai de jos nu are formă. Ca atare, argumentele pentru existența materiei prime (atât ca nivel ultim, cât și ca fiind fără formă) eșuează. Chiar dacă Aristotel a susținut posibilitatea limitei exprimabilului, el nu a demonstrat existența acesteia.

## §1.8

### *Cusanus despre Dumnezeu*

Să mergem, aşadar, mai departe, la un alt candidat pentru ceva aflat dincolo de limitele exprimabilului: Dumnezeu. Mulți au fost tentați de ideea că Dumnezeu este inefabil, așa încât depășește orice ar putea să fie spus despre El<sup>17</sup>. Există elemente solide ale acestei idei în tradiția neoplatonică a teologiei negative. Dar nicăieri nu vom găsi o expunere mai elocventă a acestei idei decât cea a filosofului german din secolul al XV-lea, Nicolaus Cusanus.

Cusanus îl definește pe Dumnezeu pur și simplu ca pe maximumul absolut, unde „numim cel mai mare sau maximum un lucru față de care nu poate exista un altul mai mare“ (*Despre neștiința*

---

<sup>17</sup> Toate pronumele sunt inadecvate. [În original, Priest folosește în această frază pronumele personal feminin „Her“, iar în alte locuri folosește pronumele personal masculin „Him“.]



*știutoare*, I, 2<sup>18</sup>). Așadar, Dumnezeu este o varietate de infinit. Mai mult, potrivit lui Cusanus, întrucât Dumnezeu este infinit, nu poate exista nici o modalitate în care să Îl sesizăm. În formularea lui Cusanus (*Despre neștiința știutoare*, I, 4):

Maximumul simplu și absolut, care nu poate fi mai mare, este atins de noi fără a putea fi sesizat, deoarece, fiind adevărul infinit, este prea mare pentru a-l putea sesiza.

Această susținere pare puțin pripită. De ce insesizabilitatea a ceva decurge din infinitatea acelui ceva? În primul rând pentru că, potrivit lui Cusanus, categoriile noastre sunt finite și nici o categorie finită nu poate „acomoda” un obiect infinit. Dacă așa stau lucrurile, atunci nu numai Dumnezeu este dincolo de sesizabil, ci și faptele despre Dumnezeu sunt dincolo de exprimare (Transcendență).

Totuși, aceasta nu-l oprește pe Cusanus să exprime (și, după cât se pare, să sesizeze) diferite fapte despre Dumnezeu. El este destul de explicit în privința atribuirii unor proprietăți cerute de dogmă, precum cea a Treimii (*Despre neștiința știutoare*, I, 17). Dar chiar dacă pietatea nu l-a împins la contradicție, logica însăși ar fi făcut-o. Căci descrierea pe care Cusanus o face lui Dumnezeu trebuie să Îl caracterizeze, altminteri Cusanus nu ar fi vorbit despre subiectul în discuție. În plus, până și a pretinde că Dumnezeu este insesizabil înseamnă a exprima un anumit fapt despre Dumnezeu. Așadar, aici avem Închidere.<sup>19</sup>

Pot fi încercate mai multe moduri de a dezamorsa această contradicție,<sup>20</sup> dar nu le voi urmări aici, căci nici Cusanus nu întreprinde așa ceva. El are curajul convingerilor sale logice și acceptă

---

<sup>18</sup> Citatele sunt luate din Heron (1954). [Vezi traducerea românească de Octavian Nistor în *Între antichitate și renaștere. Gândirea evului mediu*, București, Editura Minerva, vol. II, 1984.]

<sup>19</sup> Interesant în acest context, Stace (1961) susține că atunci când misticii sunt împinși spre a enunța ceva contradictoriu din cauza intuițiilor lor inefabile, aceasta se întâmplă tocmai pentru că acele contradicții sunt adevărate.

<sup>20</sup> Vom discuta despre unul dintre aceste moduri atunci când vom ajunge la Anselm, într-un capitol ulterior. Alte moduri sunt discutate în Alston (1956).

această contradicție despre Dumnezeu ca fiind adevărată. De fapt, Cusanus se lasă purtat de această situație și insistă că *toate* contradicțiile sunt adevărate despre Dumnezeu – ceea ce nu rezultă defel, așa cum i-ar fi putut spune orice logician adept al paraconsistenței – (*Despre neștiința știutoare*, I, 4):

acestea [opозиțiile] nu există în nici un fel în maximumul absolut. Maximumul absolut, fiind în mod absolut toate lucrurile care pot fi (...) nu este nici unul dintre acestea, încât minimumul coincide în maximum.

Așadar, spre deosebire de Aristotel, Cusanus nu numai că sesizează contradicțiile la limita exprimabilului, dar le și susține.

### §1.9

#### ***Obiecte și categorii***

Așa stând lucrurile, ne vom opri și vom examina argumentul lui Cusanus cu mai multă atenție. Cusanus argumentează că Dumnezeu nu poate fi (cu adevăr) descris, deoarece, fiind infinit, Dumnezeu nu poate fi încadrat într-o categorie finită. Cum rezultă aceasta? Cusanus explică (*Despre neștiința știutoare*, I, 3):

Un intelect finit nu poate ajunge (...) la adevărul absolut al lucrurilor. Adevărul nu este susceptibil de mai mult sau mai puțin, ci constă din ceva indivizibil, așa încât nu poate fi măsurat cu precizie de ceea ce nu este el însuși adevărat; de pildă, ceea ce nu este el însuși cerc nu poate fi măsura cercului, căci natura acestuia este una și indivizibilă. Prin urmare, intelectul nostru, care nu este adevărul, nu-l sesizează niciodată cu o astfel de precizie încât să nu poată fi sesizat mai precis de o putere de sesizare infinit mai mare.

Observăm că Cusanus operează cu o concepție a categorizării de tip „oglindă”. O categorie adecvată trebuie să împărtășească proprietățile relevante cu obiectul categorizat, tot așa cum o imagine adecvată trebuie să împărtășească trăsăturile relevante cu obiectul înfățișat.

Nu este de competența mea să judec cât de acceptabilă era această concepție despre categorizare în secolul al XV-lea, dar este clar că, dintr-un punct de vedere modern, concepția nu este deloc plauzibilă. Categoriile nu împărtășesc mai deloc proprietățile obiectelor categorizate. Categoria de roșeață nu este roșie; noțiunea de caracter străin nu este străină; noțiunea de lungime nu este lungă. Și, pentru buna măsură, nici noțiunea de cerc nu este circulară. Așadar, nu există nici un temei pentru a presupune că o categorie adecvată pentru a caracteriza infinitul trebuie să fie infinită; și cu această observație, argumentul lui Cusanus se prăbușește.

Nu cunosc nici un alt argument convingător conform căruia categoriile limbajului nostru nu îl pot caracteriza adecvat pe Dumnezeu.<sup>21</sup> Ca atare, conchid că poziția lui Cusanus nu se susține. Deși Cusanus recunoscuse natura contradictorie a lucrurilor dincolo de exprimabil, el a eșuat în încercarea de a stabili că există astfel de lucruri.

## *Concluzie*

În acest capitol am examinat trei filosofi prekantieni, ale căror concepții i-au condus la concluzia că există lucruri dincolo de exprimabil și deci la contradicția tipică limitelor gândirii – chiar dacă numai unul dintre aceștia (Cusanus) a recunoscut și a susținut contradicția. După cum am văzut, argumentele celor trei pentru concluzia conform căreia există lucruri dincolo de exprimabil nu pot fi apărate. Cu toate acestea, argumente similare ale unor filosofi ulteriori nu pot fi făcute inofensive cu atâta ușurință. Totuși, pentru moment, să părăsim limitele exprimabilului și să trecem la cea de-a doua limită care ne va preocupa în carte. După cum am văzut, Cusanus a fost împins la contradicție din cauza trăsăturilor unei infinități. În capitolul următor vom examina infinitatea însăși.

---

<sup>21</sup> Deși, atunci când vom ajunge la Hegel, vom întâlni un alt argument conform căruia categoriile finite nu pot caracteriza obiecte infinite.

## 2. LIMITELE ITERĂRII

### *Introducere*

În acest capitol vom întâlni o a doua limită a gândirii. Această limită apare atunci când există o operație care este aplicată repetat pe cât de mult este posibil. Din motive evidente, o voi numi limita iterabilului: cel mai notabil caz al acestei limite este infinitul (ordinal) matematic.

Din motive asupra cărora nu voi face speculații aici, infinitul matematic a exercitat o fascinație originară asupra oamenilor din cele mai vechi timpuri și se află în centrul preocupărilor din filosofie, matematică și chiar teologie. În pofida acestui fapt – sau poate cauză a sa – noțiunea este una profund paradoxală. Din diferite motive care vor apărea pe parcurs, oamenilor li s-a părut că, deși nimic nu este mai mare decât infinitul, există ceva mai mare. Acesta este, de fapt, laitmotivul cărții.

În virtutea acestui paradox, noțiunea de infinit matematic a fost adesea considerată ca fiind problematică. Se susține în mod obișnuit că aceste probleme au fost rezolvate în secolul al XIX-lea, prin scrierile lui Dedekind, Cantor ș.a. De exemplu, Russell scria:<sup>1</sup>

De peste două mii de ani, intelectul omenesc a fost pus în încurcătură de această problemă [a infinității] (...)

O lungă serie de filosofi, de la Zenon la Bergman, și-a fundamentat mult din metafizică pe presupusa imposibilitate a colecțiilor infinite (...) Soluția definitivă a dificultăților se datorează (...) lui Georg Cantor.

---

<sup>1</sup> (1926), pp. 164, 169; vezi Moore (1990), p. 110.

Și totuși, această susținere este greșită. Lucrările acestor matematicieni ai secolului al XIX-lea au determinat un avans remarcabil în înțelegerea noastră a infinitului; transfinitul este una dintre cele mai admirabile descoperiri matematice. Dar aceste lucrări nu au înlăturat paradoxul fundamental al infinitului matematic, ci, mai curând, i-au restabilit poziția (chiar dacă această restabilire e poziției a fost suficientă pentru a-l ascunde un timp). Dar să nu anticipăm.

Cea mai sofisticată abordare timpurie a infinitului este, fără îndoială, cea a lui Aristotel. El a fost cel care a strâns laolaltă diferitele probleme ridicate de gândirea presocraticilor cu privire la infinit și a încercat să formuleze o teorie care să facă față acestor probleme. În prima parte a acestui capitol vom examina concepția lui Aristotel despre infinit: vom vedea că el sesiza contradicția la limita iterabilului și se străduia să o evite. Dezvoltări semnificative importante aveau a mai aștepta încă două mii de ani, dar contradicția la limita iterabilului a fost întrezărită mai înainte într-un loc destul de neașteptat: în argumentul cosmologic al lui Leibniz pentru existența lui Dumnezeu. Vom examina acest argument în cea de-a doua parte a acestui capitol.

## §2.1

### *Infinități generate*

Înainte de a începe, voi explica o terminologie utilă. Să presupunem că avem un operator care se aplică unor obiecte de un anumit tip. Atunci când se aplică unui obiect de acel tip, operatorul poate să nu producă nimic sau poate să producă un obiect de același tip. Voi numi un astfel de operator *generator*, deoarece, aplicându-l iarăși și iarăși, putem genera o secvență de obiecte. Oricare ar fi rezultatul obținut prin iterarea aplicărilor operatorului pe cât de mult este posibil, îl voi numi *limită a iterării*.

În general, nu există nici un temei pentru a presupune că aplicarea unui generator produce întotdeauna un obiect nou (sau chiar că produce vreun obiect), dar dacă o face, îl voi numi *generator de*

*infinitate*, deoarece aplicațiile iterate produc o infinitate de obiecte. În acest caz, voi numi limita iterării *infinitate generată*. Un exemplu paradigmatic de generator de infinitate este adunarea cu unu. Alte exemple pot fi: a tăia un obiect în jumătate sau a forma noțiunea unui obiect. Un exemplu paradigmatic de infinitate generată este mulțimea  $\omega$ , i.e.  $\{0, 1, 2, 3, \dots\}$ , obținută din 0 prin aplicarea de un număr indefinit de ori a generatorului  $1 + x$ .<sup>2</sup> Limitele iterării care vor constitui preocuparea noastră principală sunt infinitățile generate.

## §2.2

### ... la Aristotel

Să ne întoarcem acum la Aristotel. Care era teoria sa a infinitului? Această teorie poate fi rezumată foarte simplu: infinitul nu există. Abordarea lui Aristotel a infinității este dată în *Fizica* sa, în principal în ultimele trei secțiuni ale Cărții a III-a. Acolo, Aristotel arată că, deși există în mod clar generatori de infinitate, iar aceștia pot fi aplicați de un număr indefinit de ori, nu există astfel de lucruri cum sunt limitele pe care aceștia le generează. Cu cuvintele sale (*Fizica*, III, 6, 206a–206b)<sup>3</sup>:

infinitul se prezintă în mai multe feluri – în timp, în succesiunea generațiilor la oameni și în diviziunea mărimilor. În general, infinitul constă în faptul de a lua mereu alt și alt lucru și în faptul că lucrul luat este mereu limitat, dar este mereu altul și altul. În acest fel, nu trebuie să considerăm infinitul ca un lucru concret, cum este omul sau casa, ci așa cum se înțelege ziua și lupta, pentru care existența nu este o substanță determinată, ci este întotdeauna în generare și în distrugere, chiar dacă este limitată, dar este mereu

---

<sup>2</sup> De notat că, intrucât un generator de infinitate trebuie să producă un obiect diferit față de tot ce a fost obținut la un moment dat, este mai nimerit să-l conceptualizăm ca un operator pe o colecție de obiecte de tipul respectiv. Astfel, în locul operatorului  $1 + x$ , este mai potrivit să ne gândim la operatorul  $1 + \max(X)$ , unde  $X$  este o mulțime finită de numere. Oricum, deocamdată vom ignora această subtilitate.

<sup>3</sup> În acest capitol, citatele din Aristotel sunt luate din Barnes (1984). [Vezi traducerea românească de N. I. Barbu, în Aristotel, *Fizica*, București, Editura Științifică, 1966, cu ușoare modificări.]

alta și alta. (...) În alt fel infinitul nu există, dar el există numai așa, și anume în potențialitate sau prin reducere.

Se obișnuiește să se distingă între două noțiuni de infinit: infinitul potențial și infinitul actual (sau încheiat).<sup>4</sup> În linii mari, infinitul potențial este o operație extensibilă indefinit de mult; infinitul actual este starea produsă atunci când operația a fost efectuată mai mult decât de un număr finit de ori. Aristotel, după spusele sale, descria infinitul potențial, pe câtă vreme ceea ce am numit eu infinit este infinitul actual. Terminologia „actual/potențial” nu este teribil de fericită. Infinitul potențial nu este nici infinit, nici potențial. Nu este potențial, sau cel puțin nu este potențial în felul în care Aristotel consideră multe lucruri ca fiind potențiale. Căci acesta (prin contrast cu părți ale sale) nu poate ajunge niciodată la existență. Și nu este infinit, întrucât în fiecare stadiu este finit. (Sensul actualității în care infinitul actual este actual ar putea, de asemenea, să fie considerat drept contestabil). Oricum, astăzi terminologia este prea bine înrădăcinată pentru a fi ușor de schimbat; ca atare, o voi folosi. Aristotel spune, așadar, că nu există decât infinități potențiale; nu există infinități (actuale).

## §2.3

### *Timp*

Să examinăm acum problema dacă punctul de vedere al lui Aristotel, conform căruia nu există infinități încheiate, poate fi apărut. În *Fizica* III, 4, 203b, Aristotel consideră câteva argumente în favoarea existenței infinităților actuale și răspunde foarte pe scurt acestor argumente în III, 8, 208a. În general, argumentele menționate nu-și stabilesc concluziile în mod satisfăcător. Aceste argumente indică existența unor generatori de infinitate și presupun pur și simplu că trebuie să existe infinitățile corespunzătoare. Aristotel a avut de

---

<sup>4</sup> Sau, în formularea medievalilor, infinitul sincategorematic și cel categorematic. Vezi Moore (1990), cap. 3.

făcut doar cu puțin mai mult decât să arate că nu rezultă nicidecum așa ceva.

Folosind argumente din teoria modernă a mulțimilor, este ușor de ajuns la concluzia că există infinități. De exemplu, să considerăm mulțimea  $\omega$ . Aceasta este cu certitudine o infinitate actuală (atunci când este considerată ca o unitate, cum este, de exemplu, atunci când este gândită ca un membru al unei alte colecții). Dar chiar dacă lovierea lui Aristotel cu teoria mulțimilor transfinite provoacă cu certitudine un cnocaut tehnic, acesta nu se conformează regulilor Marchizului de Queensberry.\* Mai interesant este să vedem dacă Aristotel își poate susține poziția în proprii săi termeni. După cum vom vedea, nu poate.

Cel mai convingător mod de a argumenta împotriva lui Aristotel este dat de găsirea unei infinități care este instanțiată într-un proces în timp. Dacă acel proces ajunge la o încheiere, infinitatea trebuie să fie încheiată și deci limita trebuie să existe. Cele mai evidente procese care instanțiază infinități sunt chiar mișcarea și timpul.

Să considerăm mai întâi timpul. Atât timpul trecut, cât și timpul viitor instanțiază generatori de infinitate (cu o zi înainte; cu o zi după) – presupunând, totuși, o concepție newtoniană despre timp. În plus, în cazul timpului trecut, procesul, deci și infinitatea, este încheiat de prezent. Aristotel consideră efectiv acest argument, pe scurt, și răspunde că „Timpul (...) [este] infinit, dar părțile care sunt luate nu dăinuiesc“ (*Fizica*, 208a). Cu alte cuvinte, timpul trecut nu este infinit în mod actual, deoarece nu toate părțile sale există (în fiecare moment). Acest argument este mai curând forțat. Pentru ca o totalitate să aibă o mărime, nu este necesar ca toți membrii săi să coexiste temporal, așa cum admite și Aristotel uneori. De exemplu, se poate pune cu sens întrebarea câți oameni s-au născut de la moartea lui Aristotel. Așadar, a arăta că nu toate momentele trecute există laolaltă este o *ignoratio*: mulțimea tuturor momentelor trecute poate fi totuși o infinitate încheiată în sensul cerut.

---

\* În original: *Queensberry Rules*, cod de reguli larg acceptat în box, elaborat de John Graham Chambers în Londra anului 1865 și publicat în 1867 sub patronajul lui John Sholto Douglas, Marchiz de Queensberry.



Lear ((1979-1980), p. 207) sugerează o soluție pentru Aristotel. După cum observă acesta, faptul că după fiecare bătaie de inimă a copilului meu a existat o alta nu implică faptul că a existat o infinitate de bătaie de inimă ale copilului meu. Timpul poate fi în acest fel. Totuși, această sugestie nu apare ca foarte plauzibilă. Temeiul pentru care „următoarea bătaie de inimă a copilului meu“ nu este un generator de infinitate (prin contrast, dacă ar fi să trăiesc veșnic, „următoarea bătaie de inimă“ ar fi un astfel de generator) este acela că termenul „copil“ este vag: starea de a fi copil dispare treptat, iar acesta este temeiul pentru care este imposibil să identifici ultima bătaie de inimă din această stare. „Moment anterior“ sau „moment anterior în trecut“ nu par a fi deloc similari. „Trecut“ nu este un termen vag. Nu este adevărat că, pe măsură ce regresăm din ce în ce mai mult, lucrurile devin din ce în ce mai puțin trecute, până la a nu mai fi deloc trecute! Ori de câte ori este acolo, trecutul este sută la sută acolo.

Mi se pare că singura modalitate de a evita concluzia conform căreia timpul trecut este infinit (în mod actual) este aceea de a nega că timpul trecut este potențial infinit, adică newtonian. S-ar putea face asta, de exemplu, dacă s-ar lua Teoria Generală a Relativității ca implicând faptul că atât timpul, cât și universul material au început o dată cu Big Bang. În acest caz, geometria timpului ar fi extrem de non-euclidiană. Problema dacă această mișcare este posibilă sau nu o las în seama fizicienilor moderni; nu este o mișcare posibilă pentru Aristotel. O dată ce admiți că timpul trecut este potențial infinit (cum face Aristotel), rezultă că este infinit în mod actual.

## §2.4

### *Mișcare*

Cea de-a doua modalitate în care o infinitate poate fi instanțiată printr-un proces efectiv și încheiat privește mișcarea. Aceasta se poate vedea, după cum era de așteptat, cu ajutorul unuia dintre argumentele lui Zenon.

Fie un corp (care, pentru scopurile de față, ar putea fi identificat cu punctul care este centrul său de masă) care se mișcă de la  $A$  (să spunem 0) la  $B$  (să spunem 1). Să considerăm secvența de puncte spațiale în mișcare 0,  $1/2$ ,  $3/4$ ,  $7/8$  ..., fiecare punct (cu excepția primului) împărțind în două distanța dintre punctul anterior și 1. Generatorul care ne conduce de la un punct la punctul următor este în mod evident un generator de infinitate. Alternativ și echivalent, tot așa este și funcția care ne conduce de la fiecare jumătate la următoarea:  $[0, 1/2]$ ,  $[1/2, 3/4]$ ,  $[3/4, 7/8]$  .... În plus, infinitatea este încheiată în momentul în care corpul ajunge în  $B$ .

Aristotel discută acest paradox al lui Zenon și, după cum era de așteptat, nu îi acceptă concluzia. Soluția lui Aristotel constă din a nega că punctele (sau jumătățile) în discuție există. După cum vom vedea, Aristotel consideră că supoziția conform căreia continuul este alcătuit din puncte este absurdă. În particular, un punct este pur și simplu o divizare a continuului în două părți, produsă de un corp în repaus. Așadar, dacă mișcarea corpului este continuă, atunci nu există puncte (actuale) între  $A$  și  $B$  și nici jumătăți corespunzătoare. După cum formulează Aristotel (*Fizica*, VIII, 8, 263a):

Dacă cineva ar despărți o dreaptă continuă în două, acesta se va folosi de un punct unic ca de două, pentru că el va face din același punct început și sfârșit [a două jumătăți diferite] (...) Dar dacă se va împărți astfel, nu vor mai fi continue nici linia, nici mișcarea, căci mișcarea continuă ține de continuu, iar în continuu există o infinitate de jumătăți, nu însă în act, ci în potențialitate. Dacă deci sunt luate în act, atunci [corpul] nu va face o mișcare continuă, ci se va opri.

S-ar putea pune întrebarea de ce, pentru a actualiza un punct, un corp trebuie să fie în repaus. Dar lăsând aceasta la o parte, această evitare a infinității încheiate este foarte aproape de a fi sieși dăunătoare. Căci Aristotel recunoaște, aparent fără a realiza efectele, că există o infinitate de jumătăți *potențiale*. El merge mai departe și spune (263b):

În acest fel, celui care întreabă dacă se admite că se poate străbate o infinitate de unități în timp sau în lungime trebuie să-i răspundem că într-un fel se poate, într-alt fel nu se poate. Dacă unitățile sunt actuale, nu se poate; dacă ele sunt potențiale, se poate.

S-ar părea, atunci, că există o infinitate încheiată de puncte posibile între  $A$  și  $B$ . Această admitere a unor puncte posibile nu este o aberație din partea lui Aristotel. Căci, după cum vom vedea, Aristotel este atașat ideii că orice interval al continuului poate fi împărțit în două, în așa fel încât trebuie să existe o infinitate potențială de puncte potențiale între  $A$  și  $B$ . Această infinitate este încheiată în momentul în care corpul ajunge în  $B$ .<sup>5</sup>

O a doua obiecție la adresa lui Aristotel este următoarea. Putem să acceptăm teoria lui Aristotel a punctelor și în același timp să arătăm că există o infinitate încheiată de puncte actuale (sau de jumătăți). Să presupunem că un corp care se mișcă de la  $A$  la  $B$  se deplasează după cum urmează: ajunge la jumătatea distanței dintre  $A$  și  $B$  în  $1/4$  secunde, staționează acolo  $1/4$  secunde, apoi ajunge la jumătatea distanței rămase în  $1/8$  secunde, staționează acolo  $1/8$  secunde ș.a.m.d. (Astfel, dacă acest corp începe mișcarea în momentul  $t = 0$ , atunci se mișcă între momente de forma  $1 - 1/2^n$  și  $1 - 1/2^n + 1/2^{n+2}$ ,  $n \geq 0$ , și staționează în celelalte momente.) Corpul se oprește în fiecare dintre punctele zenoniene și astfel le actualizează, dar tot ajunge în  $B$  după o secundă. Prin urmare, avem aici un generator de infinitate de puncte actuale.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Sorabji (1983), p. 213, observă această admitere nefericită, dar consideră că Aristotel poate ieși din încurcătură arătând că infinitudinea punctelor potențiale este ea însăși un infinit potențial. Aristotel nu poate face aceasta, deoarece infinitudinea este încheiată.

<sup>6</sup> Un exemplu similar este dat în Bostock (1973-1974), dar acesta nu este extrem de satisfăcător, deoarece corpul se oprește doar instantaneu în fiecare punct, or Aristotel cere ca un corp să se oprească pentru o perioadă, dacă este să se definească un punct. Vezi Sorabji (1983), p. 324.

## §2.5

### *Continuul*

După cum tocmai am văzut, Aristotel nu poate evita acceptarea existenței infinităților actuale. Prin urmare, este momentul să examinăm temeiurile sale împotriva existenței înnfinitului actual. Aristotel prezintă un număr de argumente împotriva existenței înnfinitului. Multe dintre acestea (cu deosebire cele din *Fizica*, III, 5) sunt împotriva existenței infinităților fizice și depind de teoriile sale fizice asupra locului și a mișcării. Dar Aristotel are și alte argumente care sunt mult mai abstracte și mai puțin vulnerabile la decesul teoriilor sale fizice. Voi discuta două dintre aceste argumente, care încearcă să arate în mod efectiv că înnfinitul actual atrage după sine contradicții.

Primul argument derivă dintr-un alt argument al lui Zenon<sup>7</sup> și privește natura continuului. Dacă există limite infinite, atunci un corp poate fi divizat „de la un capăt la altul“, dar (*Despre naștere și distrugere*, I, 2, 316a):

ipoteza că un corp (i.e. o mărime) este divizibil(ă) de la un capăt la altul și că această divizare este posibilă implică o dificultate. Ce va fi acel ceva în corp care să scape divizării?

Pentru a vedea ce avea în vedere Aristotel, să luăm un interval finit al continuului (să spunem  $[0, 1]$ ), să-l împărțim în două părți egale, adică să înlăturăm punctul său de mijloc din mulțimea punctelor (de notat că diviziunea este aici una conceptuală; Aristotel nu discută despre folosirea ferăstraielor), să împărțim fiecare dintre cele două jumătăți în părți egale ș.a.m.d. Operația de împărțire a fiecărui fragment rămas în părți egale este un generator de înnfinitate. Acum, să ducem această operație la limită. Care este rezultatul? O mulțime de ceva-uri, dar ce este fiecare ceva?

---

<sup>7</sup> Vezi Vlastos (1967).

O mărime [adică ceva cu lungime pozitivă]? Nu, este imposibil, căci în acest caz ar exista ceva nedivizat, în timp ce, prin ipoteză, corpul era divizibil *de la un capăt la altul*. Dar dacă este să se admită că nu va rămâne nici corp, nici mărime și totuși diviziunea să aibă loc, atunci *sau* corpul va consta din puncte (iar constituenții săi nu vor avea mărime), *sau* corpul nu va fi absolut nimic. Dar dacă constă din puncte, nu va avea mărime. Căci atunci când punctele ar fi în contact și ar coincide pentru a alcătui o singură mărime, ele nu ar face ca întregul să fie cu ceva mai mare (deoarece, atunci când corpul a fost împărțit în două sau mai multe părți, întregul nu a fost puțin mai mic sau mai mare decât a fost anterior împărțirii). Așadar, chiar dacă toate punctele sunt puse laolaltă, acestea nu vor alcătui o mărime.<sup>8</sup>

Avem aici o dilemă multiplă. Sau (i) ceea ce rămâne are lungime, sau (ii) nu are lungime; în cel de-al doilea caz, sau (iia) nu este nimic, sau (iib) este un punct fără dimensiune. Cazul (i) este contradictoriu, deoarece toate lungimile pozitive au fost divizate (după  $n$  diviziuni, toate fragmentele nedivizate au lungimea  $1/2^n$ , ceea ce poate fi făcută cât de mică dorim). Cazul (iia) este contradictoriu, deoarece un amalgam de nimicuri este nimic. Cazul (iib) este contradictoriu, deoarece o colecție de puncte fără dimensiune nu poate avea o dimensiune pozitivă.

Cu o ușoară modificare, putem formula argumentul după cum urmează. Să numim lucrurile care rezultă din diviziunea de la un capăt la altul *atomi* și fie  $D$  totalitatea lucrurilor care pot fi divizate (conceptual). Acum, mai întâi, un atom nu poate fi un membru al  $D$  (Transcendență), deoarece este obținut prin divizarea de la un capăt la altul și deci nu poate fi divizat mai departe. Dar un atom trebuie să aibă mărime, deoarece o mărime nu poate fi compusă din non-mărimi. Așadar, un atom poate fi divizat, i.e. este un membru al  $D$  (Închidere). Conform acestui argument, atomii, un tip de limită a iterabilului, instanțiază contradicții tipice pentru limitele gândirii.

Destul cu acest argument. Funcționează? Istoria nu a fost blândă cu acest argument, după cum știe orice persoană familiarizată cât de

<sup>8</sup> Despre naștere și distrugere, I, 2, 316a.

cât cu teoria măsurii<sup>9</sup>. Putem accepta imposibilitatea primelor două coarne ale dilemei lui Aristotel: atomii (adică punctele) nu au lungime, iar ceva nu poate fi o colecție de nimicuri. Dar mai departe, dilema eșuează: o lungime *poate* fi alcătuită din puncte, adică din lucruri fără lungime. Aristotel are dreptate atunci când spune că, dacă înlături un singur punct dintr-o mulțime, nu-i diminuezi dimensiunea și, reciproc, dacă adaugi un singur punct unei mulțimi de puncte, nu-i crești dimensiunea. Dar de aici nu rezultă că nu poți crește dimensiunea unei mulțimi prin adăugarea de puncte. Este tentant să se presupună că aceasta decurge printr-un simplu argument al grămezii, ceea ce, probabil, este elementul care a motivat gândirea lui Aristotel.<sup>10</sup> Și, într-adevăr, adăugarea de puncte unul câte unul nu va crește dimensiunea mulțimii.<sup>11</sup> Pentru a-i crește dimensiunea, trebuie să adaugi o mulțime non-enumerabilă de puncte, mai multe decât pot fi adăugate „unul câte unul”. Desigur, Aristotel nu a beneficiat de teoria modernă a mulțimilor, dar chiar și fără această teorie, argumentul său este convingător. Totuși, argumentul eșuează fără doar și poate. Ceea ce rămâne în limita generată prin iterarea divizării intervalului  $[0, 1]$  este mulțimea punctelor care nu sunt de forma  $m/2^n$  ( $0 < m < 2^n$ ), iar această mulțime are dimensiunea 1!

## §2.6

### *Părți infinite*

Cel de-al doilea dintre argumentele lui Aristotel prin care se încearcă să se arate că infinitul încheiat este contradictoriu este mai obscur, fiind doar ceva mai mult decât o remarcă făcută în treacăt, dar este în mod potențial mai important. Discutând cosmologia lui Anaxagoras, Aristotel spune (*Fizica*, III, 4, 188a):

<sup>9</sup> Vezi, de exemplu, primele capitole din Halmos (1950).

<sup>10</sup> Vezi, de exemplu, *Fizica*, VI, 1, unde Aristotel consideră în mod clar posibilitatea adăugării punct cu punct.

<sup>11</sup> Nici măcar în limitele măsurilor normale, i.e. aditiv numărabile.

chiar în corpurile infinite va exista o cantitate de carne, de sânge și de creier infinită, acestea fiind separate desigur unele de altele, dar nu mai puțin existente și fiecare dintre ele infinite. Dar acest lucru este absurd.

În mod clar, Aristotel apreciază drept contradictorie supoziția conform căreia un întreg infinit (și *a fortiori*, probabil, un întreg finit) ar putea avea părți infinite. Totuși, el nu explică de ce. În comentariul său, Ross sugerează ((1936), p. 486) că aceasta se întâmplă deoarece „corpurile care se află unul lângă altul se limitează în mod necesar unul pe altul și deci nu sunt infinite”. Pesemne că așa este, deși susținerea mă contrariază prin neplauzibilitate, deoarece este destul de evident că o infinitate poate fi limitată, cel puțin la un capăt (să considerăm  $\{x; x \geq 0\}$ ).

Cred că temeiuri mult mai plauzibile pentru a susține că părțile nu pot fi infinite sunt cele expuse de aristotelienii ulteriori. Temeiurile avansate de Filopon, filosoful din Alexandria secolului al VI-lea d.H., vor ilustra chestiunea.<sup>12</sup> Filopon opunea abordarea lui Aristotel a infinității propriei sale concepții asupra eternității lumii. Dacă lumea ar fi fost eternă, atunci numărul total de ani de dinaintea anului 1991, să spunem, ar fi (în mod actual, nu doar potențial) infinit. Dar, în egală măsură, numărul de ani de dinaintea anului 1990 ar fi în mod actual infinit. Așadar, am avea o infinitudine cu o parte infinită, iar ceea ce se presupune a fi absurd în legătură cu aceasta este că ar putea exista ceva mai mare decât o infinitudine.

Dar de ce nu ar putea exista ceva mai cuprinzător decât infinitatea? Dacă definești infinitatea ca fiind ceva decât care altceva mai mare nu poate fi, atunci, desigur, este absurd; dar aceasta nu este noțiunea de infinitate cu care lucrează Aristotel și adepții săi. Sugerez că absurditatea rezidă în dezacordul cu ideea codificată drept axioma euclidiană conform căreia întregul trebuie să fie mai mare decât părțile sale (proprii) (*Elemente*, Cartea I, Axioma 5).

---

<sup>12</sup> Pentru o trecere în revistă a acestor temeiuri, vezi Todd (1980). Pentru discuții suplimentare, vezi Sorabji (1983), cap. 14.

Astfel, o parte nu poate avea aceeași dimensiune ca întregul, adică nu poate fi infinită.<sup>13</sup>

S-ar putea sugera că aici se presupune ceva important ce trebuie demonstrat. De ce, la urma urmei, nu ar putea exista infinități de dimensiuni diferite? Susținerea conform căreia nu există așa ceva reprezintă o axiomă la Aristotel și în gândirea medievală timpurie.<sup>14</sup> Dar chiar dacă admitem că ar putea exista așa ceva, ar fi irelevant pentru cazul în discuție, deoarece anii de dinainte de 1991 și cei de dinainte de 1990 pot fi împerecheați unu-la-unu într-o manieră de acum standard. Funcția care pune în corespondență fiecare an cu predecesorul său este o astfel de corelație. (Nu știu cine a observat pentru prima dată acest tip de corelație; cu siguranță, era cunoscut medievalilor.) Așadar, conform criteriului natural al identității de dimensiune, sunt exact atâția ani înainte de 1990, câți sunt înainte de 1991.

Ca și în cazul argumentului continuului, cu o ușoară prelucrare, acest argument poate fi pus în forma tipică a unei contradicții la limita gândirii. Să luăm o infinitate încheiată (anii până la 1990, să spunem),  $c$ , și fie  $C$  clasa lucrurilor care au aceeași dimensiune cu  $c$ . Acum, să luăm orice obiect nou (să spunem 1991) și să-l adăugăm la  $c$ . Noua colecție este mai mare decât  $c$ , conform axiomei lui Euclid și deci nu este în  $C$  (Transcendență), dar este infinită și deci de aceeași dimensiune cu  $c$  (sau este de aceeași dimensiune cu  $c$  potrivit argumentului împerecherii), astfel că este în  $C$  (Închidere).

Acum, și pentru a ne întoarce la Aristotel, dacă aceasta era ideea care stătea, probabil pe jumătate elaborată, în spatele remarcii sale despre Anaxagoras, istoria a dovedit că nu este o idee corectă. Povestea este familiară oricărei persoane care a parcurs un curs

---

<sup>13</sup> Un alt *reductio* folosit de Filopon decurge după cum urmează. Dacă numărul de ani, adică numărul de luni ianuarie, de dinaintea anului 1990 este infinit, atunci numărul de luni de dinainte de 1990 trebuie să fie de asemenea infinit și, întrucât un an are douăsprezece luni, această infinitate trebuie să fie de douăsprezece ori mai mare decât prima. Încă o dată, avem ceva (mulțimea lunilor) cu aceeași dimensiune cu o submulțime proprie a aceluși ceva (mulțimea lunilor ianuarie).

<sup>14</sup> Vezi Murdoch (1982), p. 569.



elementar de teoria mulțimilor, așa încât nu mai este nevoie să fie povestită. Trebuie să se distingă între a fi o submulțime a unei mulțimi și a avea o cardinalitate mai mică decât o mulțime.<sup>15</sup> O dată ce această distincție este trasată, se poate arăta că o submulțime proprie a unei mulțimi *poate* avea aceeași cardinalitate cu întregul, astfel că axioma euclidiană eșuează (deși este adevărată pentru totalități finite, de unde, probabil, a fost extrasă intuiția originară a corectitudinii sale). Într-adevăr, tocmai acest eșec a devenit, pentru Bolzano, Dedekind și Cantor, semnul unei infinități. Prin urmare, argumentul pentru Transcendență eșuează.

Am examinat două dintre argumentele lui Aristotel, menite a arăta că o *infinitate încheiată produce contradicții*. Dintre acestea, fiind mai general, cel de-al doilea argument este mai important din punct de vedere istoric. În rezumat, contradicția pe care o diagnostichează este aceea că orice suplimentare finită a unei mărimi infinite nu îi sporește acesteia dimensiunea, deși, conform axiomei lui Euclid, ar trebui s-o facă. În Evul Mediu, această problemă a devenit cunoscută ca „anihilarea numerelor” (deoarece dimensiunea infinită anihilează orice adăugare finită) sau ca problema „infinităților inegale”.<sup>16</sup> După cum am văzut, progresele din matematică, în special cele din secolul al XIX-lea, au permis rezolvarea ambelor contradicții. Dar cadrul în care s-a petrecut acest fapt, teoria generală a mulțimilor, a furnizat argumente noi și mult mai puternice pentru paradoxurile *infinitului actual*. Rezolvările au vizat doar simptomele, nu și cauzele. Vom vedea în detaliu ce sunt aceste argumente ceva mai târziu, dar putem să ne facem o idee despre ele examinând un alt filosof prekantian: Leibniz. Pentru a pregăti cadrul discuției, voi începe prin a considera argumentul cosmologic al lui Toma din Aquino.

---

<sup>15</sup> Probabil că prima persoană care a făcut această distincție a fost Gregorius din Rimini (vezi Murdoch (1968)), deși cea mai timpurie enunțare definitivă a distincției a fost făcută de Bolzano în 1851.

<sup>16</sup> Vezi Dauben (1979), p. 122. Pentru discuții mai detaliate asupra tratării ambelor argumente în Evul Mediu, vezi Kretzmann (1982); Moore (1990), cap. 3; Murdoch (1981), (1982).

## §2.7

### *Argumentul cosmologic al lui Toma din Aquino*

În *Summa Theologica*, Toma din Aquino a formulat cinci argumente pentru existența lui Dumnezeu. Dintre acestea, primele trei sunt variațiuni pe o anumită temă, care este argumentul lui Aristotel pentru un prim motor din *Fizica*, VIII, 5 și care decurge după cum urmează: pornind de la un eveniment din lume, se construiește un regres imaginar despre care se susține apoi că trebuie să se încheie. Regresul privește mișcarea, cauza și condiția necesară. Cel de-al doilea argument al lui Toma, privitor la cauzare (cauzarea eficientă), va demonstra atent construcția. În formularea sa (Hick (1964), pp. 83-84) [Vezi N. Bagdasar, Virgil Bogdan și C. Narly, *Antologie filoso-fică. Filosofi străini*, București, Editura Universal Dalsi, 1995 (1943)]:

Vedem că în lume, cauzele eficiente se înlanțuiesc unele de altele, dar nu vedem – și aceasta este imposibil – ca un lucru să fie propria sa cauză eficientă; căci în acest caz, el ar fi anterior existenței sale, ceea ce este imposibil. Nu putem, pe de altă parte, să urcăm din cauză eficientă în cauză eficientă la infinit, căci într-o serie progresivă de cauze eficiente subordonate, prima produce pe cele intermediare și cele intermediare produc pe ultima; dar dacă ridicați cauza, ridicați și efectul. Prin urmare, fără cauză primă, nu ar exista nici cauzele intermediare, nici cauza ultimă. Dar dacă s-ar presupune un număr infinit de cauze eficiente, noi n-am avea cauze prime și, în consecință, nici un efect ultim, cum nu am avea un termen mijlociu, intermediar. Deci trebuie admisă o primă cauză eficientă și pe aceasta o numim Dumnezeu.

Acum, ultima clauză, în care se identifică prima cauză cu Dumnezeu, este un deplin *non-sequitur*, dar interesul nostru rezidă în argumentul folosit pentru a stabili existența unei prime cauze ca atare. Acesta privește generatorul „cauză a“, aplicat evenimentelor sau stărilor de lucruri. (Distincția nu are aici nici o importanță; voi folosi „eveniment“ și „stare de lucruri“ în mod interșanjabil.) Pentru

a-l aplica, nu trebuie să presupunem unicitatea cauzei a ceva. Trebuie doar să presupunem că generatorul selectează una dintre cauzele adecvate. Dat fiind un eveniment oarecare, să spunem moartea lui Hegel, putem aplica generatorul. Dacă reușim să producem un eveniment, o cauză a morții lui Hegel, acesta trebuie să fie un eveniment diferit de moartea lui Hegel, deoarece nici un eveniment nu se poate cauza pe sine (după cum a arătat Toma). Cu toate acestea, potrivit lui Toma, nu există nici o garanție că generatorul este un generator de infinitate. Se poate ca evenimentul să *nu* aibă vreo cauză. Scopul argumentului este tocmai acela de a stabili existența unui astfel de eveniment.

Argumentul reușește? Discutând aceasta, este important să observăm că, atunci când Toma apelează la noțiunea de cauză, el nu are în vedere noțiunea de cauză la care se gândește imediat un cititor modern, și anume cea de eveniment *anterior* evenimentului pe care îl provoacă (așa cum fumatul cauzează cancerul la plămâni). Mai curând, Toma are în vedere un eveniment (sau o stare de lucruri) *simultan cu* evenimentul în discuție, în așa fel încât relația de dependență cauzală dintre acestea este, totuși, asimetrică. (Astfel încât, atunci când folosește cuvântul „anterior“, el se referă la anterioritatea cauzală, nu la cea temporală.<sup>17</sup>) Exemple standard sunt: mișcarea stiloului este dependentă cauzal de mișcarea degetelor mele; mișcarea degetelor mele este dependentă de impulsurile celulelor nervoase ale mâinii mele ș.a.m.d. Medievalii numeau primul tip de cauză *per accidens* și al doilea tip de cauză *per se*. Trăsătura distinctivă a unei cauze *per se* este aceea că, spre deosebire de cauzele *per accidens*, dacă există efectele, trebuie să existe și cauza, deoarece o produce acum. Nu este vorba despre faptul că Toma nu considera cauzarea *per accidens* ca pe o noțiune legitimă de cauzare (o considera astfel); este vorba doar despre faptul că nu este noțiunea folosită aici.

Acum, despre regresul cauzal. Toma ar fi putut argumenta, așa cum a făcut-o Filopon, că, dacă regresul ar fi infinit, atunci, întrucât

---

<sup>17</sup> Vezi, de exemplu, Copleston (1961), pp. 117 și urm.; Hick (1970), pp. 41 și urm.; Kenny (1969), pp. 41 și urm.

primul său membru (i.e. rezultatul final în termeni cauzali) a apărut efectiv, infinitatea ar fi una încheiată, ceea ce este imposibil din punctul de vedere al temeiurilor aristotelice. Dar Toma nu argumentează în acest fel. El consideră că nu este nimic imposibil în privința unui regres infinit încheiat ca atare. De exemplu, Toma consideră că este foarte *posibil* ca un regres produs de cauzarea *per accidens* să continue la nesfârșit. Nu se întâmplă așa: a existat un prim eveniment. Dar aceasta se poate stabili doar prin revelație, nu prin logică.<sup>18</sup> Și avea perfectă dreptate în această privință; nu este nimic contradictoriu în a gândi că Annie a fost născută de Betty, care a fost născută de Cathy, care a fost născută de ... și așa mai departe *ad infinitum*.

Dacă, deci, este ca argumentul să reușească, aceasta se întâmplă datorită unei trăsături speciale a cauzării *per se*. Din nefericire, argumentarea folosită de Toma în citatul de mai sus este greșită. Toma observă că, dacă există o cauză primă, atunci, dacă aceasta ar fi „ridicată“, nici nu ar apărea vreun efect, cu alte cuvinte, *dacă nu ar exista nici o cauză primă, nu s-ar întâmpla nimic*. Apoi el arată că, dacă ar exista un regres infinit, nu ar exista vreo cauză primă și recurge la condiționalul subliniat tocmai stabilit pentru a conchide că nu ar exista vreun efect. Dar este complet greșit, căci condiționalul însuși este bazat pe supoziția că există o cauză primă și deci nu este disponibil, dacă regresul este infinit.

Un regres infinit de cauze *per se* este perfect posibil, după cum arată următoarea situație ipotetică, dar perfect consistentă. Să presupunem că avem un continuu linear cu coordonate adecvate. Pentru fiecare număr natural  $n$ , există un obiect,  $a_n$ , în punctul a cărui coordonată este  $n$ . Fiecare  $a_n$  se află într-una dintre următoarele două stări: activă și pasivă.  $a_n$  se află într-o stare activă dacă este afectat de  $a_{n+1}$ . Dacă  $a_0$  este activ, se înroșește; dacă este pasiv, se albăstrește. Pentru  $n > 0$ , dacă  $a_n$  se află într-o stare pasivă, nu se întâmplă nimic; dacă se află într-o stare activă, afectează  $a_{n-1}$  (instantaneu). Acum, există doar două stări posibile pentru acest sistem:  $a_0$  roșu sau  $a_0$  albastru. Să considerăm prima stare. Pentru

<sup>18</sup> Pentru discuții și referințe, vezi Hick (1970), p. 41.

$n > 0$ ,  $a_n$  afectează  $a_{n-1}$ , dar poate face aceasta doar pentru că se află într-o stare activă, ceea ce se întâmplă deoarece este afectat de  $a_{n+1}$ . Avem aici un regres infinit de cauze *per se*. Așadar, argumentul lui Toma eșuează.

## §2.8

### *Remediul lui Leibniz*

Acest viciu al argumentului a fost evident pentru mulți dintre continuatorii lui Toma. Unii au încercat să-l înlăture, cel mai remarcabil dintre aceștia fiind Leibniz. Leibniz nu încearcă să găsească temeiuri pentru a elimina regresul infinit; strategia sa constă din a accepta regresul (sau cel puțin posibilitatea acestuia), dar a argumenta că existența lui Dumnezeu decurge oricum. De exemplu, în *Despre originea radicală a lucrurilor*, folosind o analogie, Leibniz observă că, și în cazul în care există un regres, are sens să ne punem întrebarea *de ce* ar fi trebuit să apară (Latta (1898), pp. 338 și urm.) [Vezi N. Bagdasar, Virgil Bogdan și C. Nărlă, *Antologie filosofică. Filosofi străini*, București, Editura Universal Dalsi, 1995 (1943)]:

Să presupunem că ar fi existat o carte eternă a elementelor de geometrie și că toate celelalte (cărți) ar fi copiate succesiv după aceasta: este evident, cu toate că putem să ne dăm seama despre cartea prezentă prin aceea care i-a servit de model, că nu vom putea însă niciodată (ducându-ne înapoi la oricâte cărți am vrea) să ajungem la o rațiune perfectă; căci vom avea întotdeauna să ne întrebăm de ce au existat asemenea cărți și de ce sunt scrise astfel. Ceea ce este adevărat despre cărți este adevărat și despre diferitele stări ale lumii, căci cu toate diferitele legi ale transformării, starea următoare nu este, într-un fel, decât copia celei precedente și la orice stare anterioară ne-am duce, nu vom găsi niciodată o rațiune perfectă, adică de ce există o lume oarecare și de ce această lume mai curând decât alta.

Leibniz continuă prin a da răspunsul la această întrebare:

Într-adevăr, poți presupune că lumea este eternă; dar pentru că ai presupus doar o succesiune de stări și nu ai găsit rațiunea suficientă în nici una dintre acestea, și pentru că nici o cantitate de lumi nu te va ajuta în vreun

fel să dai seama de acestea, este evident că rațiunea trebuie căutată în altă parte (...) De aici rezultă în mod vădit că fie și numai prin presupunerea că lumea este eternă, nu putem evita rațiunea radicală extramundănă a lucrurilor sau, altfel spus, pe Dumnezeu.

Din aceste citate rezultă în mod clar patru lucruri. Din primul citat, este clar că Leibniz consideră un regres temporal, mai curând decât regresul simultan al lui Toma. Apoi, Leibniz preferă discursul despre temeuri discursului despre cauze; și există bune temeuri pentru aceasta. El este pe cale de a demonstra că poate exista o cauză a universului. Prin urmare, această cauză trebuie să se afle „în afara” universului și, ca atare, în afara timpului. Deci „temei” poate fi un cuvânt mai potrivit. Cu toate acestea, în acest capitol voi continua să folosesc „cauză” pentru orice stare explicativă, aflată în timp sau în afara sa. În al treilea rând, cel de-al doilea citat arată că Leibniz invocă Principiul Rațiunii Suficiente (PRS). Voi reveni asupra semnificației exacte a acestui principiu, dar o modalitate tradițională de formulare a sa este următoarea: pentru orice stare de lucruri contingentă (adică o stare care poate (ar fi putut) fi altfel decât este), există un temei în virtutea căruia este așa cum este.

Cel de-al patrulea și ultimul lucru este cel mai important pentru scopurile noastre: Leibniz observă că putem să ne punem problema unei cauze a întregii serii de cauze a lui Toma, chiar dacă această serie este infinită. În limbajul nostru: generatorul „cauză a” poate fi aplicat la infinitatea pe care o generează și care este, în jargonul modern, o  $\omega$ -secvență (adică o secvență izomorfă cu mulțimea numerelor naturale). Cu alte cuvinte, Leibniz susține aplicarea unui astfel de operator la o secvență infinită. De fapt, el susține măcar o aplicație de acest fel, oricum ar sta lucrurile: el presupune pur și simplu că aplicarea operatorului la  $\omega$ -secvență va da pe Dumnezeu. Dar această susținere este mult prea pripită. Mai întâi, nu există nici un temei pentru a presupune că temeiul  $\omega$ -secvenței este extramundan. Căci, dacă evenimentele din secvență apar în manieră zenoniană, de exemplu în momentele  $t$ ,  $t - 1/2$ ,  $t - 3/4$  etc., atunci cauza secvenței ar putea fi un eveniment într-un totuși mundan în momentul  $t - 1$ . Dar chiar dacă secvența evenimentelor se extinde înapoi prin toate mo-

mente, astfel că temeiul acesteia nu poate fi o stare în timp, nu rezultă că starea este o existență divină; nu rezultă nici măcar că este vorba despre o stare de lucruri necesară. Căci cauza poate fi ea însăși contingentă și astfel să aibă propria sa cauză.

Sunt convins că Leibniz ar fi răspuns acestui argument după cum urmează. Dacă este vorba despre o cauză contingentă, atunci putem pur și simplu să aplicăm operatorul încă o dată și astfel să mergem mai departe. În cele din urmă, trebuie să ajungem la un punct unde operatorul nu mai este aplicabil, și astfel cauza în discuție nu este contingentă. Acest răspuns sprijină posibilitatea unei infinități după infinitate. În orice caz, Leibniz nu se opunea unei astfel de idei îndrăznețe, după cum reiese clar din următorul pasaj (*Monadologia*, paragrafele 36, 37<sup>19</sup>):

O infinitate de figuri și de mișcări intră în cauza eficientă a scrisului meu din acest moment; și tot așa, în cauza finală a lui [adică în scop] intră o infinitate de mici înclinații și dispoziții prezente și trecute ale sufletului meu.

Și fiindcă toată *detalierea* aceasta duce numai la alte fapte contingente anterioare, adică și mai detaliate, contingente care, la rândul lor, au fiecare nevoie de o analiză asemănătoare pentru a li se găsi rațiunea suficientă, nu suntem, pe această cale, mai avansați decât la început; iar rațiunea suficientă sau ultimă trebuie să se găsească dincolo de șirul sau de *seria* acestei detalieri de contingente, oricât ar fi de infinită aceasta.

Funcționează strategia lui Leibniz? Să o conturăm ceva mai atent. Să considerăm secvența generată prin aplicații repetate ale operatorului „cauză a”, pe cât de mult este posibil. Adică, ori de câte ori avem un eveniment, îi generăm cauza (dacă are vreuna) și ori de câte ori avem o secvență nelimitată de cauze, îi generăm cauza (dacă are vreuna); facem aceasta pe cât de mult este posibil.<sup>20</sup> Să numim

---

<sup>19</sup> Latta (1898), pp. 237 și urm. [Vezi traducerea românească de Constantin Floru, în Leibniz, *Opere filosofice* I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, f. a.] Ideea conform căreia există infinități de diferite mărimi joacă de asemenea un rol important în versiunea lui Leibniz a calculului [infimitezimal].

<sup>20</sup> Leibniz nu ar fi putut să precizeze ce înseamnă exact aceasta, dar noi știm că aceasta înseamnă o secvență transfinită indexată de ordinale. La limita ordinalelor, operatorul produce cauza întregii secvențe precedente.

secvența generată  $\sigma$  și fie *limita* lui  $\sigma$  sau ultimul său membru, dacă are așa ceva, sau  $\sigma$  însăși, dacă nu are. Acum, să observăm că operatorul nu poate fi aplicat la limita lui  $\sigma$  pentru a genera o nouă cauză. Căci dacă ar putea fi aplicat în acest fel,  $\sigma$  nu ar fi rezultatul aplicării operatorului pe cât de mult este posibil. Așadar, întrucât PRS nu reușește să genereze o nouă stare, limita lui  $\sigma$  trebuie să fie necesară, mai curând decât contingentă. Dacă limita lui  $\sigma$  este  $\sigma$  însăși, atunci, întrucât aceasta este necesară, trebuie să aibă un membru necesar; căci după cum, de fapt, observă Leibniz în cel de-al doilea citat de mai sus, dacă toți membrii lui  $\sigma$  sunt contingenți,  $\sigma$  este contingentă. Prin urmare, oricare ar fi limitele lui  $\sigma$ , rezultă că  $\sigma$  conține un membru necesar. Am dovedit, așadar, existența unei cauze necesare.<sup>21</sup> Deci strategia funcționează.

Împrejurarea dacă acea cauză necesară este ultimul membru al secvenței  $\sigma$  (și deci prima cauză) depinde de limita la care ne oprim pentru a stabili dacă stările necesare de lucruri pot avea ele însele cauze. Dacă decidem că nu pot avea cauze, atunci cauza necesară trebuie să fie ultimul membru al secvenței și deci Cauza Radicală. Este important de notat, totuși, că și în situația în care luăm această decizie, suntem încă departe de a dovedi existența lui Dumnezeu, din cel puțin două motive. Primul este acela că nu a fost dovedită unicitatea cauzei necesare. Dacă am fi început cu un eveniment inițial diferit, sau dacă am fi permis ca operatorul „cauză a” să selecteze cauze diferite, am fi obținut o altă secvență; și nu avem nici o garanție că starea sa necesară ar fi fost aceeași. În al doilea rând, chiar dacă ar fi fost aceeași, nu avem nici un motiv – cel puțin nu până acum – să credem că starea are alte proprietăți divine (precum omnipotența, omnisciența etc.). Trebuie să fie extramundănă, întrucât nu este contingentă, dar împrejurarea că este în afara lumii acesteia nu o face să fie Dumnezeu.

---

<sup>21</sup> Un argument similar poate fi găsit în Meyer (1987).



## §2.9

### *Principiul rațiunii suficiente*

Ar trebui să spun, ca nu cumva să apară vreo neînțelegere, că nu cred că argumentul din secțiunea precedentă dovedește existența unei stări necesare de lucruri care cauzează alți membri în secvența sa. Problema, după cum susține învățătura tradițională, privește PRS.<sup>22</sup> În timp ce este cu certitudine adevărat că cele mai multe lucruri pe care le întâlnim au cauze, nu văd nici un motiv pentru a presupune că și lucruri mult mai neobișnuite au cauze. Dacă o anumită înțelegere a fizicii cuantice este corectă, atunci s-ar părea că multe lucruri neobișnuite (în sensul că nu sunt întâlnite în experiența obișnuită) nu au cauză: dezintegrarea unui anumit atom radioactiv și, similar, tranzițiile cuantice par a fi complet spontane. În plus, în măsura în care scopul argumentului este acela de a stabili existența unei cauze a universului, o premisă conform căreia orice stare contingentă are o cauză ar apărea în mod evident ca presupunând ceea ce trebuie demonstrat.

Cu toate acestea, întrucât discutăm despre PRS, să ne întoarcem la formularea acestuia. Potrivit versiunii pe care am dat-o mai sus, orice stare contingentă de lucruri are un temei. Dar Leibniz formulează uneori Principiul întrucâtva diferit, în sensul că *orice* stare de lucruri are un temei. De exemplu.<sup>23</sup>

Principiul fundamental al raționării este acela că *nimic nu există fără un temei*; sau, pentru a pune problema mai clar, acela că nu există nici un adevăr pentru care să nu subziste un temei.

Evident, întrucât cred că versiunea mai slabă a principiului este falsă, cred că această versiune mai tare este, de asemenea, falsă; dar să derulăm din nou argumentul pentru o cauză primă, discutat în

<sup>22</sup> Vezi, de exemplu, Hick (1970), p. 51; Mackie (1982), cap. 5.

<sup>23</sup> Secțiunea I din *Consecințe metafizice ale principiului rațiunii*, p. 172 din Parkinson (1973). Vezi, de asemenea, paragrafele 32-36 din *Monadologia*.

ultima secțiune, folosind această versiune a PRS. Căci apare un fenomen nou. Să considerăm secvența generată prin aplicări repetate ale generatorului „cauză a” și fie aceasta  $\sigma$ , ca mai sus. ( $\sigma$  poate să nu aibă acum nici un membru ultim.) Conform PRS, putem aplica operatorul la  $\sigma$  pentru a produce un temei pentru  $\sigma$ . Presupunând că nimic nu poate fi un temei pentru sine,<sup>24</sup> acest temei nu poate fi un membru al  $\sigma$  (Transcendență). Dar cauza lui  $\sigma$  este tocmai unul dintre lucrurile generate prin aplicarea operatorului în maniera menționată. Așadar, acest temei este în  $\sigma$  (Închidere); și deci avem o contradicție la limita iterabilului.

### *Concluzie*

După câte știu, Leibniz nu a făcut observația de mai sus. Dacă ar fi făcut-o, el ar fi luat-o înaintea timpului său – cu cel puțin un secol, dacă nu cu două. Dar aceasta servește la evidențierea întregii semnificații (în contextul de față) a observației lui Leibniz potrivit căreia este posibilă aplicarea generatorilor de infinitate la o totalitate infinită, ceea ce prevestește dezvoltări viitoare. Le vom urmări pe parcurs. Oricum, să părăsim pentru moment limitele iterabilului și să mergem mai departe la cea de-a treia limită a gândirii care ne va preocupa în această carte: limita cogniției.

---

<sup>24</sup> Oricât ar fi de natural acest principiu, nu sunt sigur că Leibniz l-ar fi susținut. Cu certitudine, adevărurile contingente nu se pot explica pe ele însele; dar poate că cele necesare da, cu toate că Leibniz dă adesea temeiuri distincte pentru adevărurile necesare. (Vezi, de exemplu, pasajul la care se face trimitere în nota de subsol anterioară.) Cred că cea mai avantajoasă poziție pentru Leibniz este aceea de a susține că adevărurile necesare sunt explicate prin faptul că sunt necesare – un fapt diferit.

### 3. LIMITELE COGNIȚIEI

#### *Introducere*

Am întâlnit până acum două limite ale gândirii: limita exprimării și limita iterării (infinitul matematic). În acest capitol vom întâlni o a treia limită: limita cogniției. După cum vom vedea, și această limită ne conduce în orizontul contradicțiilor de tipul specific limitelor gândirii.

Cogniția privește relațiile care apar între agenți și lumea despre care aceștia au cogniție. Mai precis, cogniția privește relațiile dintre gândire sau limbaj și stările cu care se relaționează (cu succes, se speră) acestea; dintre reprezentări și lucrurile reprezentate. În mod tipic, astfel de relații, și anume cele de care ne vom ocupa în primul rând, sunt cunoașterea, adevărul și opinia rațională.

Am întâlnit deja diferite pretenții problematice potrivit cărora anumite lucruri depășesc cogniția noastră: stările în flux (secțiunea 1.3), materia primă (secțiunea 1.6) și Dumnezeu (secțiunea 1.8). Dar, după cum era de așteptat, situația este puternic evidențiată de orice doctrină care susține că există limite foarte precise ale cogniției. Pesemne că nici o doctrină de acest fel nu este mai radicală decât cea conform căreia nu există deloc cunoaștere obiectivă a lumii. În filosofia prekantiană apar unele concepții de acest fel. Vom examina câteva dintre acestea în capitolul de față. Unul dintre modurile în care poate să apară o astfel de doctrină se bazează pe pretenția conform căreia nu există deloc adevăr obiectiv (și deci nici cunoaștere obiectivă.) Acesta este relativismul și constituie unul dintre subiectele pe care le vom examina, în principal prin intermediul concepțiilor lui Protagoras. Un al doilea mod în care poate să

apară o astfel de doctrină se bazează pe pretenția conform căreia, deși pot exista adevăruri obiective, nu poate fi produsă nici o dovadă cu privire la natura acestora. Acesta este scepticismul și constituie celălalt subiect pe care îl vom examina, în principal prin intermediul scrierilor lui Sextus Empiricus.

Toate contradicțiile la limita cogniției pe care le vom examina sunt generate într-o modalitate uniformă. Începem cu o teză de forma următoare, pe care, în lipsa unui nume mai bun, o voi numi *Schema Cogniției*:

$$\forall x(x \in \Sigma \rightarrow Cx),$$

unde cuantorul parcurge enunțuri, iar  $C$  este un predicat cognitiv („este (ne)cunoscut“, „(ne)adevărat“ etc.). Apoi vom instanția cuantorul din Schema cu (un nume pentru) Schema însăși sau cu negația sa. Cu ce rezultat, vom vedea pe parcurs. Lăsând la o parte aceste remarci preliminare, să ne îndreptăm către primul dintre subiecte: scepticismul.

### §3.1

#### *Varietăți de scepticism*

Scepticismul a înflorit în anumite momente în Grecia antică, iar cele mai importante argumente pentru scepticism derivă din argumentele folosite de scepticii greci. Ca atare, este potrivit să abordăm subiectul prin intermediul acestor argumente. Au existat, de fapt, două tradiții sceptice în Grecia antică.<sup>1</sup> Cea dintâi provine de la Pyrrhon și, prin urmare, este numită adesea pyrrhonism. Cealaltă tradiție a fost dezvoltată în Academie, iar cel mai de seamă adept al acesteia a fost Carneades. (Vom observa imediat diferența majoră dintre aceste tradiții.) Cel mai remarcabil sceptic al perioadei a fost ultimul sceptic: filosoful secolului al II-lea d.H., Sextus Empiricus.

---

<sup>1</sup> Pentru o excelentă discuție asupra acestor tradiții, vezi Stough (1969).

Sextus era un pyrrhonian, dar el a discutat pe larg, de asemenea, despre predecesorii săi, inclusiv despre Carneades. În plus, întrucât Sextus este singurul sceptic grec ale cărui opere au supraviețuit, suntem în mare măsură dependenți de acesta în privința unei prezentări nu numai a pyrrhonismului, dar și a scepticismului Academiei. Ca atare, vom aborda subiectul scepticismului în mare măsură prin intermediul scrierilor sale.

Există mai multe forme destul de distincte de scepticism.<sup>2</sup> Toate acestea pot fi enunțate prin intermediul formelor Schemei Cogniției. Ceea ce le distinge este pur și simplu felul în care instanțiază pe  $\Sigma$  și pe  $C$ . În funcție de formă, mulțimea  $\Sigma$  poate conține propoziții despre Dumnezeu, viitor, noumene, sau despre o sumă de alte lucruri. În cazul scepticismului grec,  $\Sigma$  era clasa enunțurilor despre felul în care sunt lucrurile, prin contrast cu felul în care apar acestea. Pretențiile „Vinul este dulce“, „Este zi“ ș.a.m.d. sunt membri tipici ai  $\Sigma$ ; pretențiile corespunzătoare: „Acest vin îmi apare a fi dulce“, „Îmi pare că este zi“ ș.a.m.d. sunt non-membri tipici ai  $\Sigma$ . Scepticii greci susțineau că enunțurile de aparență sunt epistemic neproblematic (deoarece dovada acestora este chiar sub ochii noștri, ca atare); dar enunțurile despre felul în care sunt efectiv lucrurile nu sunt așa. În formularea lui Sextus (*Schițe pyrrhoniene*, I, 22):<sup>3</sup>

Cum că luăm aminte la datele simțurilor, aceasta decurge limpede din cele spuse de noi în legătură cu criteriul [epistemologic] (...) Socotim că este criteriu (...) ceea ce prind simțurile și numim, de fapt, cu acest nume reprezentarea. Căci aceasta, stând în îndurarea unei stări sufletești involuntare, nu este supusă îndoielii. De aceea, nimeni, poate, nu pune în discuție dacă substratul apare într-un fel sau altul; chestiunea în discuție este dacă lucrul este în realitate așa cum ne apare.

<sup>2</sup> Asupra istoriei diferitelor forme de scepticism, vezi Popkin (1967).

<sup>3</sup> Toate citatele din Sextus sunt luate din Bury (1933). [Pentru *Schițe pyrrhoniene*, vezi traducerea românească de Aram M. Frenkian, în Sextus Empiricus, *Opere filosofice*, I, București, Editura Academiei, 1965, precum și traducerea românească de Șt. Zeletin a Cărții I a *Schițelor pyrrhoniene*, în *Scurtă expunere a filosofiei sceptice*, București, Cultura Națională, 1923, cu ușoare modificări.]

Problema condiției *C* este ceva mai complexă. Aceasta este întotdeauna negația unei noțiuni epistemice pozitive, *P*; dar există mai multe astfel de noțiuni. Noțiunile epistemice pozitive apar într-un continuu. La cel mai slab capăt se află ceva precum *este în mod rațional mai probabil decât contrariul*; la cel mai puternic capăt se află atitudinea *este în mod rațional cert*. Voi folosi expresia „acceptabilitate rațională” pentru o atitudine aflată la capătul slab al spectrului. Îmi dau seama că această terminologie este discutabilă (și în particular că s-ar putea dori mult mai mult decât capătul minimal al scalei pentru acceptabilitatea rațională autentică), dar în contextul de față, definiția este menită a fi doar stipulativă.

Încă și mai discutabilă este problema locului de pe scală în care apare cunoașterea. Mulți cred că acest termen se poate aplica doar extremei maxime, întrucât orice ar fi mai puțin decât certitudinea rațională nu ar putea fi cunoaștere. Pe de altă parte, failibiliștii în privința cunoașterii sunt pregătiți să folosească termenul pentru partea superioară a scalei, nu doar pentru punctul superior al acesteia. Oricum, failibiliștii în privința cunoașterii au a adăuga o condiție suplimentară pentru cunoaștere. Căci o condiție necesară pentru cunoaștere este adevărul. Certitudinea rațională, pesemne, implică adevărul; orice altceva mai puțin, nu. Astfel, failibiliștii trebuie să spună că ceva este cunoscut doar dacă este atât la capătul cel mai înalt al scalei, cât și adevărat. Din fericire, nu avem nevoie să discutăm mai mult despre aceste chestiuni pentru scopurile noastre.<sup>4</sup>

Acum, ce atitudine epistemică este potrivită într-un enunț al scepticismului grec? În scepticismul lui Carneades și, mai general, în scepticismul Academiei, atitudinea era certitudinea (rațională). Ca atare, acest scepticism avea drept consecință ideea că nu putem fi siguri despre felul în care sunt lucrurile (prin contrast cu felul în care apar), cu toate că putem avea temeieri raționale pentru a considera că o concepție este mai bună decât o alta. Pe de altă parte, Sextus și, mai general, pyrrhonienii, își formulau scepticismul în

---

<sup>4</sup> Pentru o introducere în literatura enormă a problemei vezi, de exemplu, Pollock (1986) sau Lehrer (1990).

termenii acceptabilității raționale. Ca atare, scepticismul lor era de un tip mult mai radical, având drept consecință ideea că *nu există nici un temei rațional de un fel sau altul* pentru a prefera vreo pretenție despre felul în care sunt lucrurile oricărei alteia; sau, cu expresia pe care o folosea Sextus, „nu mai mult (acesta decât celălalt)“, unde (*Schițe pyrrhoniene*, I, 190):

aceasta arată și un fel de a simți al nostru, prin care, din pricina temeiniciei egale a lucrurilor [cu alte cuvinte, a Propozițiilor] opuse sfârșim prin a nu putea să înclinăm într-o parte sau alta. Noi înțelegem prin „temeinicie egală“ egalitatea față de ceea ce e demn de crezare în datele simțurilor, iar „opuse“ sunt cele ce îndeobște sunt în conflict; în fine, „echilibrarea înclinațiilor“ este respingerea adeziunii la vreo parte a alternativei.

Starea de echilibrare a înclinațiilor este numită în mod obișnuit *epoché*.

### §3.2

#### ***Argumentul lui Sextus pentru scepticism***

Sextus a compilat și a finisat toate argumentele pentru scepticism, folosite în ambele curente ale scepticismului grec. Multe dintre acestea sunt argumente *ad hominem* împotriva unor diferiți non-sceptici, în special a stoicilor. În orice caz, piatra de temelie a scepticismului său era un argument foarte general, bazat pe tropii lui Aenesidemus.

Acești tropi sunt argumente care arată că modul în care apar lucrurile depinde de organele de simț ale celui ce percepe, de alți factori subiectivi, de contextul perceperii ș.a.m.d. Ca un corolar, rezultă că același lucru poate fi perceput în moduri destul de diferite și chiar contradictorii de diferiți oameni sau de același om în momente diferite. De exemplu, un obiect apare ca fiind mare atunci când ești în apropierea acestuia și mic atunci când ești departe. Aceste argumente au fost înglobate în mare măsură în filosofia occidentală și nu sunt discutabile în momentul de față.

Ceea ce face Sextus din aceste argumente este, totuși, discutabil. Sextus susține că, întrucât lumea (i.e. ceea ce este cazul) este percepută diferit de observatori diferiți, nu se poate conchide că lumea este în cutare fel din simplul fapt că lumea apare în cutare fel. Ceea ce este cerut, în plus, este un criteriu pentru a distinge acele aparențe care sunt veridice de cele care nu sunt astfel (*Schițe pyrrhoniene*, I, 114):

Căci cel care preferă o reprezentare în dauna alteia sau o împrejurare în dauna alteia face aceasta sau fără judecată și fără demonstrare, sau judecând și demonstrând. Dar dacă o va face fără demonstrare, n-ar fi demn de încredere. (...) [Așadar] (...) dacă judecă reprezentările, el judecă neapărat în baza unui criteriu.

Dar acum avem o problemă. Căci noi avem un temei pentru a crede că rezultatele aplicării criteriului sunt corecte doar dacă avem un temei pentru a crede că însuși criteriul este corect. Iar criteriul nu este el însuși un enunț de aparență; așadar, dacă este justificat, trebuie să aibă o argumentare sau o demonstrație; și acum apare problema justificării pe care o avem pentru a crede că acea demonstrație este corectă. În mod clar, a apela la criteriu în acest punct ar însemna a presupune ceea ce trebuie demonstrat (*Schițe pyrrhoniene*, I, 117):

În acest chip, criteriul și demonstrația cad într-un raționament circular, prin care ambele se dovedesc nedemne de încredere, căci fiecare, așteptându-și întemeierea sa de la celălalt, rămâne nedemn de încredere, ca și celălalt.

Singura posibilitate diferită este aceea că ar trebui să fim capabili să dăm o altă demonstrație a corectitudinii acestei demonstrații. Dar acum apare problema justificării acestei demonstrații. În mod clar, suntem angajați într-un regres; și dacă este ca regresul să nu se încheie ilicit prin apelarea la același criteriu despre care se presupune că îl justificăm, atunci regresul continuă la infinit. Dar atunci



este vicios. Căci în acest caz nu există nici o cale de a stabili vreodată dacă acel criteriu, sau orice demonstrație din seria respectivă, se bucură de corectitudine. (*Schițe pyrrhoniene*, I, 122-123):

dacă el [cel care încearcă să justifice criteriul] va spune că demonstrația este adevărată, i se va cere o demonstrație cum că este adevărată și iarăși o altă demonstrație a aceleia, deoarece și acea demonstrație trebuie dovedită ca adevărată, și așa la infinit. Dar e o imposibilitate a înfățișa un număr infinit de demonstrații. Dar nici cu ajutorul demonstrației nu se va putea prefera o reprezentare față de alta.

Astfel, nu există nici o cale de a justifica pretenția că un set de aparențe, în contrast cu un altul, constituie o mai bună indicație a felului în care sunt lucrurile. Și deci nu există nici o opinie rezonabilă despre felul în care sunt lucrurile, în contrast cu felul în care apar acestea.

### §3.3

#### ***Analiza argumentului***

Argumentul lui Sextus este interesant. Totuși, are un viciu major. Argumentul presupune că toate opiniile noastre despre felul în care sunt lucrurile sunt obținute pe baza opiniilor noastre despre felul în care apar lucrurile, prin aplicarea unui filtru care lasă să treacă doar percepțiile veridice. Sextus a preluat această supoziție de la stoici; iar empirismul acesteia nu poate fi susținut. Acest empirism nu poate îndreptăți, de exemplu, matematica sau știința teoretică.

Oricum, această observație nu ajunge la esența problemei, deoarece există în mod clar opinii pe care le avem despre lume și le avem în bună măsură în felul presupus de Sextus – cel puțin într-o „reconstrucție rațională” a procesului. De exemplu, eu cred că există un drapel pe catargul clădirii aflate vizavi de clădirea în care scriu acum; și cred aceasta, deoarece pot să-l văd pe fereastră. Dar chiar și în acest caz, argumentul lui Sextus eșuează: am temeuri bune (deși

în nici un caz infailibile) pentru a presupune că există acolo un drapel.

Viciul argumentului lui Sextus este, după cum văd eu lucrurile, pretenția potrivit căreia, pentru a avea temeiuri rezonabile pentru opinia mea, am nevoie de un criteriu care îmi garantează percepțiile. Aceasta înseamnă a confunda relațiile dintre experiență și rațiune. Experiența este întotdeauna un temei pentru a crede că lumea este în cutare fel. Este un temei anulabil și poate fi anulat de alte lucruri. Anulatorii pot fi mulți și diverși. Îi putem cunoaște anticipat; de exemplu, pot să-mi dau seama că percepția mea la astfel de distanțe nu este demnă de încredere. Alternativ, îi putem afla ulterior; de exemplu, pot afla că aparența unui drapel este produsă de o hologramă înșelătoare. Dacă și atunci când apar anulatorii, experiența încetează de a mai fi un temei rezonabil pentru opinie. Dar chiar dacă dovada este anulabilă, aceasta este oricum dovadă, fără justificări suplimentare.<sup>5</sup>

Situația poate fi clarificată prin considerarea sa în termenii logicii non-monotonice.<sup>6</sup> Inferențele non-monotonice sunt inferențe de tipul:

$\alpha$ ; nu există nici un temei pentru a presupune altfel – deci  $\beta$ .

În cazul în discuție,  $\alpha$  este de forma „Apare a fi cazul că  $\beta$ “. Poate să apară o informație suplimentară,  $\gamma$ , care ne dă temeiuri să presupunem altfel (adică un anulator). Deci, chiar dacă putem avea  $\alpha \vdash \beta$ , nu avem în mod necesar  $\alpha \wedge \gamma \vdash \beta$  – ceea ce este un semn al unei logici non-monotonice.

Pentru a ilustra suplimentar situația, să presupunem că este descoperită o pictură necunoscută până astăzi. După stil și vechime

<sup>5</sup> Cel mai eminent exponent al acestui tip de gândire a fost probabil Thomas Reid. Vezi ale sale *Eseuri despre puterile intelectuale ale omului*, de exemplu eseu II, cap. 22. Un exponent modern este Pollock. Vezi Pollock (1986), cap. 2.

<sup>6</sup> Pentru o introducere în logica non-monotonică, vezi cap. 6 din Genesereth și Nilsson (1987).

este un Rembrandt tipic; poartă, de asemenea, ceea ce apare a fi semnătura lui Rembrandt. Pictura apare a fi un Rembrandt și, nefiind cunoscut nici un anulador, conchidem că este un Rembrandt. Dar acum să presupunem că apare o pictură identică tușă cu tușă, astfel încât este clar că cel puțin una este o contrafacere, dar că nu există nici un indiciu în acest sens despre una sau alta dintre picturi. Atunci, această informație furnizează un anulador pentru informația anterioară. Să observăm că simpla *posibilitate* a existenței unei *Doppelgänger* [dubluri] nu este un anulador, dar actualitatea acesteia este un anulador. Într-un mod similar, argumentele-tropi ai lui Sextus stabilesc cu certitudine că, dată fiind orice percepție, este posibil ca lucrurile să apară diferit altuia sau sieși în momente diferite, dar acest fapt nu este suficient pentru a anula inferența.

O obiecție la adresa acestui tip de explicație este de dată de Lehrer ((1990), pp. 64 și urm.), care susține că, pentru ca inferența de la „Apare că  $\beta$ ” la  $\beta$  să funcționeze (chiar și non-monotonic), trebuie să existe o premisă omisă. De exemplu, pentru a conchide că există un drapel pe catargul clădirii de vizavi, trebuie să am informație despre ce sunt drapelele etc. Astfel, „Apare că  $\beta$ ” nu poate niciodată să justifice prin sine pe  $\beta$ . (Iar premisele suplimentare nu sunt ele însele enunțuri de aparență, astfel că la orizont se întrevade regresul.) Cred că această obiecție interpretează greșit raportul dintre rolul jucat de informația suplimentară și inferență. Informația nu este cerută ca o premisă pentru argument. (S-ar putea, de exemplu, ca un copil mic să nu fie capabil nici măcar să articuleze informația, și totuși să realizeze inferența.) Mai curând, informația este ceea ce face ca inferența să fie rezonabilă. Tot așa, faptul că un argument deductiv este valid nu este el însuși o premisă a argumentului; este faptul în virtutea căruia argumentul este rezonabil (după cum a arătat foarte spiritual Lewis Carroll (1895)). Dacă inferența este rezonabilă, atunci unica sa premisă dă un temei pentru concluzie. *De ce* este rezonabilă inferența este o altă întrebare, la care nu este nevoie să se răspundă înainte de a ști că premisa este un temei (tot așa cum nu avem nevoie de o teorie care să

explice de ce este valid *modus ponens*, înainte ca  $\alpha$  și „Dacă  $\alpha$ , atunci  $\beta$ ” să furnizeze un temei pentru  $\beta$ .) Prin urmare, regresul nu este generat.

Este important de notat că argumentul lui Sextus stabilește forma de scepticism a lui Carneades, cel puțin pentru anumite tipuri de pretenții. Tocmai pentru că inferența despre felul în care sunt lucrurile este non-monotonică este posibil să apară un anulator și astfel să trebuiască să ne retragem concluzia. Prin urmare, concluzia nu este certă. Formulată altfel, dacă se ia inferența „Apare a fi cazul că  $\alpha$ ; așadar este cert că  $\alpha$ ” ca fiind ea însăși non-monotonică, atunci simpla posibilitate a percepțiilor alternative, și tot ce implică aceasta, *este* un anulator pentru această inferență. Așadar, inferența nu este niciodată validă. Posteritatea a întărit, de fapt, această versiune a argumentului sceptic. Căci noi avem acum o înțelegere mult mai bună a dependenței teoretice și deci a failibilității observației; dar nu voi urmări această temă aici.<sup>7</sup>

Această secțiune reprezintă prea puțin o discuție cuprinzătoare a subiectului. Totuși, discuția de mai sus dă o indicație asupra locului în care, după cum văd eu lucrurile, argumentul pentru forma de scepticism a lui Sextus eșuează, ceea ce este suficient pentru moment.

### §3.4

#### *Scepticism și auto-referință*

Să lăsăm deocamdată la o parte eșecul argumentului lui Sextus; să presupunem că acest argument funcționează. În acest caz, ar apărea următoarea situație. O pretenție sceptică este o instanță a Schemei Cogiției de forma  $\forall x(x \in \Sigma \rightarrow \neg Px)$ , unde  $\Sigma$  este o anumită clasă de pretenții, în cazul nostru pretenții conform cărora lumea este în cutare fel (prin contrast cu pretenții conform cărora lumea apare în cutare fel), iar  $P$  este o atitudine epistemică pozitivă.

---

<sup>7</sup> Pentru o discuție succintă și referințe vezi, de exemplu, cap. 3 din Chalmers (1976).

Echivalent, fie  $\Pi$  mulțimea tuturor enunțurilor care sunt  $P$ ; atunci scepticismul este concepția conform căreia  $\forall x(x \in \Sigma \rightarrow x \notin \Pi)$ . Să numim această pretenție  $\varphi$ , astfel încât  $\langle \varphi \rangle$  este numele lui  $\varphi$ . Aplicând scepticismul la sine, obținem:  $\langle \varphi \rangle \in \Sigma \rightarrow \langle \varphi \rangle \notin \Pi$ . Apoi, să observăm că  $\varphi$  nu este el însuși un enunț privitor la aparențe, i.e.  $\langle \varphi \rangle \in \Sigma$ . Rezultă că  $\langle \varphi \rangle \notin \Pi$  (Transcendență). În cazul lui Sextus,  $P$  este acceptabilitatea rațională. Așadar, am demonstrat că scepticismul lui Sextus nu este rațional acceptabil.

Dar, prin ipoteză, argumentul lui Sextus furnizează temeuri decisive pentru a presupune că  $\varphi$  este rațional acceptabil, i.e. că  $\langle \varphi \rangle \in \Pi$  (Închidere). Mai mult, Sextus pare a susține acest fapt. La urma urmei, el dedică mai multe sute de pagini temeiurilor pentru scepticism. Dacă el nu presupunea că demonstrează acceptabilitatea rațională a scepticismului, atunci ce naiba credea că face? S-ar părea, prin urmare, că aici avem o contradicție de tipul caracteristic limitelor gândirii.<sup>8</sup>

Sextus era conștient de aceasta. Care era răspunsul său? El nega că argumentele dovedesc acceptabilitatea rațională a scepticismului (adică argumentul închiderii). El susținea că argumentele au forță rațională numai dacă sunt desfășurate. În acest punct, totuși, ele încetează de a mai avea forță, deoarece „se distrug pe sine”. Sextus formulează aceasta după cum urmează (*Împotriva logicienilor*, II, 480-481):

există multe lucruri care produc același efect asupra lor însele ca și asupra altor lucruri. Tot așa cum, de exemplu, focul se distruge pe sine după consumarea combustibilului și cum purgativele se elimină pe sine după ce elimină fluidele din corp, și argumentele (...) se pot anula pe sine. Și iarăși, tot așa cum pentru omul care ajunge într-un loc înalt nu este imposibil să

---

<sup>8</sup> De notat că această contradicție nu apare la Carneades și la scepticii similari, care iau  $P$  ca fiind certitudinea. Rezultatul aplicării scepticismului acestora la sine însuși este pretenția că scepticismul nu este cert. Totuși, argumentul pentru Închidere eșuează. Pentru scepticii menționați, argumentele sceptice arată pur și simplu că scepticismul lor este rațional acceptabil. Ei nu arată că acesta este sigur, căci concluzia este doar pe atât de bună pe cât sunt premisele, iar acestea nu sunt certe.

răstoarne scara cu piciorul după urcuș, nu este neobișnuit pentru scepticul care a ajuns la demonstrarea tezelor sale cu ajutorul argumentului (...) ca și cum ar fi treapta unei scări, să suprima apoi chiar acest argument.

Apoi Sextus încerca să evite contradicția aducând în mod explicit timpul în discuție. Înainte ca forța argumentelor să fie resimțită, acestea au forță; nu și după aceea. Această soluție nu este satisfăcătoare. Dacă el ar fi discutat despre conținutul persuasiv al argumentelor – o chestiune pur psihologică –, atunci lucrurile ar putea sta așa cum sugerează metafora scării; astfel că argumentele sunt persuasive până când sunt văzute ca auto-subminându-se, moment până la care acestea și-au făcut efectul. Iar Sextus discută adesea despre argumente ca fiind terapeutice, avansate doar pentru a obține efectul psihologic dorit. Dar acest răspuns este o *ignoratio*. Căci noi nu am vorbit despre puterea persuasivă a argumentelor, ci despre forța rațională a acestora, iar aceasta nu este o chestiune dependentă de timp. Dacă argumentele lui Sextus funcționează, atunci acestea ar arăta că scepticismul este rațional acceptabil, contrar poziției sale potrivit căreia argumentele menționate nu funcționează.

O cale mult mai bună de urmat pentru Sextus ar fi aceea de a accepta pur și simplu logica propriei sale concluzii, și anume aceea că argumentele pe care le folosește nu au forță rațională. Și nici măcar nu ar fi ceva pe atât de inconvenabil pe cât pare. Căci el poate să susțină întru totul consistent că argumentele sunt menite a fi *ad hominem* împotriva cuiva care nu acceptă scepticismul. Împotriva unor astfel de oameni, care acceptă premisele argumentelor, argumentele trebuie să aibă forță rațională. Împotriva celor care, precum scepticii, nu acceptă premisele, argumentele nu au forță. Această linie de gândire este susținută, cu succes, de pyrrhonianul timpului modern, Feyerabend. În *Against Method* (1975), Feyerabend folosește toate tipurile de argumente în sprijinul unei poziții sceptice; dar el subliniază că argumentele sunt *ad hominem*.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Vezi secțiunea 1 din Feyerabend (1977). Comentarii similare asupra argumentelor sceptice face, de asemenea, Hume, în ultimul paragraf din *Treatise*, I, 4, 2.

Oricum, Sextus nu a scăpat încă de primejdii. Chiar dacă nu crede că argumentele sale dovedesc acceptabilitatea rațională a scepticismului, el susține totuși scepticismul. Și cum poți susține ceea ce consideri că nu este rațional acceptabil? A aserta ceva implică a fi angajat la a sprijini acel ceva cu temeiuri raționale pentru a-l presupune adevărat (în mod obiectiv), dacă este contestat; dacă cineva refuză să facă aceasta, atunci golește acel ceva de orice semnificație socială. Vorbind deschis, o astfel de persoană poate fi în mod legitim ignorată. (Chestiunea este bine argumentată în Brandom (1983).) Prin urmare, susținând scepticismul, Sextus acceptă punctul de vedere conform căruia scepticismul poate fi apărut în mod rațional.

Sextus este conștient și de această dificultate. Soluția sa este simplă: el neagă că susține scepticismul. El nici nu afirmă scepticismul, nici nu-l neagă. În starea de *epoché*, scepticul nu afirmă și nici nu neagă ceva (*Schițe pyrrhoniene*, I, 192):

abținerea de la vreo afirmație este evitarea enunțării înțeleasă în mod general, căreia spunem că i se subordonează afirmația și negația, așa încât abținerea de la vreo afirmație este o dispoziție a noastră prin care refuzăm să afirmăm sau să negăm ceva.

Din nefericire, Sextus apare acum ca afirmând altceva (în sensul că el nu afirmă nimic), ceea ce este la fel de contradictoriu. Sextus ar putea susține că el nu afirmă efectiv nici aceasta, ceea ce ar fi (a) deopotrivă de contradictoriu și (b) nesincer. Căci, prin această rostire, Sextus ar intenționa să ne facă să credem că el nu afirmă nimic, or tocmai acesta este înțelesul afirmației.<sup>10</sup> Așadar, încercările lui Sextus de a evita contradicția la limita cogniției funcționează doar prin generarea unei contradicții la limita exprimabilului. Pretenția sa că el nu afirmă nimic nu este, potrivit propriei sale concepții, ceva ce el afirmă (Transcendență). Dar el o afirmă (Închidere). Întâlnim aici, pentru prima dată, un fenomen care ne va deveni familiar: încercarea de a evita contradicția la una dintre limitele gândirii determină intrarea într-o contradicție la o altă limită de acest fel.

<sup>10</sup> Vezi Priest (1987), 4.6.

### §3.5

#### *Relativismul protagorian*

Nu am încheiat încă cu Sextus. Totuși, să-l părăsim pentru moment și să ne îndreptăm atenția către celălalt temei care ar putea fi invocat pentru a nega existența cunoașterii obiective, și anume acela că nu există adevăr obiectiv. Cel mai faimos susținător al acestei concepții a fost, de asemenea, cel mai faimos dintre sofisti, Protagoras. Din nefericire, cartea sa, *Adevărul*, s-a pierdut, astfel că trebuie să ne bazăm pe surse secundare pentru a-i cunoaște concepțiile. Dintre aceste surse, cea mai importantă este dialogul lui Platon, *Theaitetos*. Exactitatea descrierii concepțiilor lui Protagoras în acest dialog poate fi o chestiune controversată.<sup>11</sup> Nu doresc să intru aici în această dezbatere. Prin „Protagoras“ voi înțelege doar Protagoras din *Theaitetos*. Nu contează dacă această persoană este o simplă construcție a lui Platon: aici ne vor interesa doar ideile însele.

Tema din *Theaitetos* este tocmai natura cunoașterii, chiar dacă dialogul se abate sinuos de la temă în mai multe direcții. (În prima parte a capitolului I am văzut deja o parte a unui dintre labirinturile prin care șerpuiește discuția: fluxul.) Ca de obicei, dialogul ridică și, prin intermediul personajului Socrate, doboară un număr de definiții. O definiție importantă este cea potrivit căreia cunoașterea este percepție (adusă în discuție la 151e). O chestiune importantă este ce înseamnă aici „percepție“. Uneori, după cum vom vedea, înseamnă pur și simplu percepție senzorială; alteori termenul este interpretat ca aparență în general. În particular, termenul este interpretat aproape imediat în acest al doilea fel atunci când se susține că definiția menționată este echivalentă cu faimosul dicton al lui Protagoras cu care se presupune că începea *Adevărul* (152a):<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Deși se susține în mod obișnuit că este vorba despre o descriere rezonabil de exactă. Vezi Kerford (1967).

<sup>12</sup> Citatele din *Theaitetos* sunt luate din McDowell (1973). [Vezi traducerea românească de Marian Ciucă, în Platon, *Opere VI*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.]



Individul este măsura tuturor lucrurilor: a celor existente, întrucât există, iar a celor inexistente, întrucât nu există.

Relativismul lui Protagoras despre cunoaștere este o simplă consecință a relativismului său despre adevăr. Aceasta apare clar în dialog, atunci când concepția lui Protagoras este comentată imediat mai jos ca:

așa cum mi se arată fiecare lucru, așa este, după mine, iar după tine, așa cum ți se arată ție.

Ne vom ocupa în continuare de argumentele avansate în favoarea și împotriva acestei concepții. De la bun început, este important de notat că noțiunea de adevăr folosită aici este una relativistă, în sensul că adevărul oricărei susțineri este relativ la un agent cognitiv (adevăr pentru  $x$ ). Protagoras nu trebuie să susțină că nu există nici o noțiune obiectivă (independentă de agent) de adevăr (adevăr *simpliciter*). Tot ce trebuie să susțină este că nimic nu satisface această noțiune.

### §3.6

#### *Argumentul pentru relativism*

Argumentul pentru relativitatea adevărului prezentat în *Theaitetos* se desfășoară în două părți. Prima parte (152b și urm.) semnalează, de fapt, fenomenul ce avea să fie sistematizat ulterior în tropii lui Aenesidemos: felul în care apar a fi lucrurile diferă de la persoană la persoană. Aceasta, în sine, nu ne duce prea departe. În afară de cazul când „este adevărat (pentru mine)” înseamnă doar „îmi apare a fi așa” – caz în care concepția lui Protagoras este mai curând o tautologie neinteresantă – avem nevoie de încă ceva care să ne ducă de la cum (îmi) apar lucrurile la cum sunt lucrurile (pentru mine). Acest ceva este furnizat de un argument pentru infailibilitatea aparențelor. Este un argument lung, care începe pe la 153d și

culminează pe la 160c cu propoziția „Percepția mea este, așadar, adevărată pentru mine, căci este totdeauna a ființei mele“.

Argumentul depinde de o explicație neobișnuită a percepției senzoriale. Pentru scopurile de față, trăsăturile principale ale acesteia sunt următoarele. În percepere, percepătorul și lumea se combină pentru a produce un obiect unic, lucrul perceput. Acesta este unic în raport cu perechea care îl produce și este, în mod esențial, privat pentru percepător. Ca atare, nu se poate pune problema ca percepătorul să greșească în privința lucrului perceput.

Nu voi da o descriere detaliată a argumentului, întrucât nu este necesară aici. Chestiunea în discuție este dacă argumentul reușește să stabilească relativismul protagorian, iar răspunsul este că nu, din mai multe motive. Mai întâi, pasajul în discuție prezintă doar cu puțin mai mult decât o expunere a teoriei percepției: nu este dat nici un temei efectiv pentru care ar trebui s-o acceptăm. În al doilea rând, este oricum o teorie destul de dubioasă, deoarece separă conținutul pretențiilor perceptive de lumea care (în parte) le produce. În al treilea rând, inferența de la pretenția că obiectul percepției este privat la concluzia că percepătorul nu poate greși în privința acestuia este eronată. (O halucinație este un obiect privat, dar faptul că am o halucinație despre o persoană care intră pe ușă nu implică faptul că o halucinație *intră* pe ușă.)<sup>13</sup> În fine, și în mod hotărâtor, argumentul stabilește, cel mult, infailibilitatea felului în care apar lucrurile în cazul *percepției senzoriale*. Dialogul *Theaitetos* este destul de generos în privința a ceea ce ar putea conta drept un caz de percepție senzorială („vedere, auz, miros, răceală și căldură (...) plăceri, supărări, dorințe și temeri“ 156b). Dar este clar că obiectul percepției este explicat ca un rezultat direct al unui input instantaneu din lume.<sup>14</sup> Așadar, argumentul poate stabili doar cu greu

<sup>13</sup> Și, se poate discuta, chiar caracterul privat al obiectului face ca pretenția corectitudinii să fie lipsită de sens. Obiectul este mai curând precum cărăbușul din cutie al lui Wittgenstein (*Cercetări filosofice*, secțiunea 293).

<sup>14</sup> Vezi McDowell (1973), pp. 137 și urm. McDowell sugerează (p. 118), și cred că în mod plauzibil, că sensul oficial al percepției aflat în discuție aici este în întregime unul non-propozițional.

veridicitatea felului în care apar lucrurile în sensul general, ca atunci când se spune că lui Protagoras îi apare că doctrina sa este adevărată, pentru a folosi un exemplu de un tip care va deveni imediat decisiv.

### §3.7 *Critica lui Socrate*

După cum am văzut, argumentul pentru relativismul protagorian din *Theaitetos* eșuează. Să facem abstracție de acest fapt pentru moment și să ne îndreptăm atenția asupra criticii întreprinse de Socrate asupra doctrinei. Socrate are trei argumente importante împotriva doctrinei. Doar unul dintre acestea ne va preocupa aici, cel de la 169d-171d.<sup>15</sup> Socrate observă că, dacă cineva, *x*, dă crezare doctrinei lui Protagoras, atunci acela trebuie să accepte că nimeni nu face vreodată o judecată falsă. În sine, această idee este luată ca fiind incredibilă (170c), chiar dacă Protagoras nu ar fi recunoscut aceasta. (Nici o persoană nu face o judecată care este falsă *pentru sine*, dar poate face o judecată care este falsă *pentru x*.) Argumentul

---

<sup>15</sup> Celălalt (161c) este un argument *ad hominem* foarte grăbit, care arată că punctul de vedere al lui Protagoras dă dovadă de șovinism uman. Cel de-al treilea argument este lansat imediat după aceea și arată că, dacă tot ceea ce crede cineva este adevărat pentru el, atunci toate concepțiile sunt la fel de bune și deci nu există ceva precum înțelepciunea (despre care Protagoras pretindea că o predă). După un interludiu, Protagoras (în persoana lui Socrate) răspunde (166d și urm.) că înțelepciunea nu are nimic de a face cu adevărul; persoana înțeleaptă este, mai presus de toate, o persoană ale cărei concepții sunt cele mai eficace în a produce starea de bine. Din nou, după un interludiu, Socrate obiectează acestei replici (177c și urm.), arătând, în esență, că, indiferent de împrejurarea dacă concepțiile unei persoane sunt sau nu favorizante, producerea efectului scontat este o chestiune obiectivă și nu una în care concepția fiecărei persoane este la fel de validă. Concepția pacientului cu privire la împrejurarea dacă s-a însămănătoșit sau nu, de exemplu, este mai validă decât cea a medicului. Mă îndoiesc că acest argument funcționează, dacă Protagoras este pregătit să rămână ferm pe poziție și să insiste că și judecățile despre eficacitate sunt relative (ceea ce îmi pare că poate face cu tot atât de multă plauzibilitate ca și în privința judecăților despre alte chestiuni).

principal apare atunci când observația este aplicată chiar concepției lui Protagoras (171a-171c):

SOCRATE [Observația implică] ceva nostim de tot: el [Protagoras] recunoaște că opinia adversarilor săi despre opinia sa proprie – prin care ei își închipuie că el se înșală – este, bineînțeles, adevărată, din moment ce admite că absolut toate opiniile au ca obiect realitatea.

THEODOROS Chiar așa.

SOCRATE În acest caz, nu ar conveni el că propria-i opinie este falsă, dacă admite ca adevărată opinia celor care o socotesc falsă pe a lui?

THEODOROS Așa e, n-avem încotro.

SOCRATE Ceilalți însă nu recunosc eroarea lor, nu-i așa?

THEODOROS Nu, într-adevăr.

SOCRATE Or el este de acord că și această opinie este adevărată, potrivit scrierii sale.

THEODOROS Așa s-ar părea.

SOCRATE Toată lumea va critica, deci, afirmația aceasta, începând cu Protagoras însuși (ori, mai degrabă, el o va admite atunci când este de acord că e adevărată opinia celui ce afirmă contrariul) și în acel moment și Protagoras însuși va fi de acord că nici vreun câine, nici primul venit nu poate fi măsură, nici măcar a unui singur lucru pe care să nu îl fi învățat. Nu așa stau lucrurile?

THEODOROS Ba da, așa stau.

SOCRATE Și atunci, deoarece este criticat de toată lumea, „Adevărul“ lui Protagoras nu ar putea fi adevărat pentru nimeni, nici pentru vreun străin și nici pentru el însuși.

Argumentul este o încercare de a stabili că opinia lui Protagoras nu este adevărată pentru nimeni, nici măcar pentru el însuși (ceea ce nu este valabil despre opiniile adversarilor săi). Cheia argumentului apare acolo unde Socrate încearcă să arate că opiniile lui Protagoras sunt false potrivit propriilor sale concepții.

Argumentul este foarte simplu și decurge după cum urmează. Fie  $a$  un oponent oarecare al lui Protagoras,  $\Sigma$  mulțimea de pretenții susținute de  $a$  și  $T$  predicatul „este adevărat“. Atunci, potrivit lui Socrate, Protagoras admite:

$$\forall x(x \in \Sigma \rightarrow Tx)$$

(1)

Să numim acest enunț  $\varphi$ . Dar, întrucât  $\neg\varphi$  este în  $\Sigma$ , avem  $T\langle\neg\varphi\rangle$  și deci Protagoras este angajat la concepția conform căreia propria sa doctrină este falsă. Din nefericire, în acest argument se comite o eroare simplă. Protagoras nu este angajat la (1), ci la:

$$\forall x(x \in \Sigma \rightarrow T_a x),$$

unde  $T_a$  este predicatul de adevăr relativ „adevărat pentru  $a$ “. Argumentul arată că Protagoras este angajat la  $T_a\langle\neg\varphi\rangle$ . Dar acest rezultat este îndeajuns de blând, iar în lipsa unei modalități de a trece de aici la  $T\langle\neg\varphi\rangle$  sau măcar la  $T_p\langle\neg\varphi\rangle$  (unde  $p$  este Protagoras) argumentul eșuează.

Denyer ((1991), pp. 99-100) încearcă să repare argumentul, sugerând că, pentru enunțurile precum cele ale lui Protagoras, adevăr și adevăr pentru o persoană înseamnă același lucru, astfel că putem pur și simplu să ignorăm relativizarea. El arată că dacă se ia o pretenție indexicală, cum este „Eu sunt fierbinte“, aceasta poate fi adevărată pentru o persoană (de exemplu pentru Adam), dar nu și pentru o alta (de exemplu pentru Eva). Dar dacă indexicalitatea este eliminată, ca în „Adam este fierbinte“, nu mai are sens să se presupună că valoarea de adevăr a enunțului poate să fie diferită de la o persoană la alta. Acum, pentru Protagoras, enunțurile sunt indexicali într-un anumit sens. Dar problema remediei lui Denyer este aceea că, pentru Protagoras, calificativul „este adevărat pentru  $x$ “ ia un indexical și produce *alt* indexical. Să considerăm pretenția „există contradicții logice adevărate“. Această pretenție este adevărată pentru Priest, dar falsă pentru Aristotel. Acum, să considerăm pretenția „Este adevărat pentru Marx că există contradicții logice adevărate“. Este această pretenție adevărată? Ei bine, este adevărată pentru Priest, dar nu, de exemplu, pentru Acton.<sup>16</sup> Oamenii pot fi și sunt în dezacord cu privire la ceea ce era adevărat pentru Marx.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Vezi Priest (1989b), secțiunea 1.

<sup>17</sup> Acest argument presupune că „adevărat pentru  $x$ “ este un operator iterabil. Dar chiar și Denyer susține că aceasta este o abordare acceptabilă pentru Protagoras ((1991), p. 94).

## §3.8

*Nimic nu este adevărat*

Din nefericire pentru Protagoras, necazurile sale auto-referențiale nu s-au încheiat. Căci relativismul protagorian este angajat la pretenția că nimic nu este (în mod obiectiv) adevărat, i.e. la instanța  $\forall x(x \in \Sigma \rightarrow \neg Tx)$  a Schemei Cogiției, unde  $\Sigma$  este mulțimea tuturor enunțurilor și  $T$  este un predicat de adevăr non-relativ. Fie  $\phi$  acest enunț. Atunci, prin argumentul obișnuit, rezultă că  $\neg T\langle\phi\rangle$ . Așadar, concepțiile lui Protagoras nu sunt adevărate (Transcendență). Dar Protagoras a formulat argumente pentru concepția sa. Dacă aceste argumente ar funcționa, atunci ele ar stabili că  $\phi$  este adevărat (Închidere).

Sextus se confruntă cu o problemă similară. Și va fi edificator să comparăm cele două probleme. Sextus susține, de asemenea, că nimic nu este adevărat (*Schițe pyrrhoniene*, II, 88):

lucrurile adevărate sunt sau numai aparente, sau numai non-evidente, sau, dintre lucrurile adevărate, unele sunt non-evidente și altele aparente. Dar nici una dintre aceste alternative nu este adevărată, după cum vom arăta. Deci nimic nu este adevărat.

Temeiurile sale sunt, totuși, întrucâtva diferite de cele ale lui Protagoras. Sextus susține o abordare verifiționistă a adevărului. În particular, el ia verificarea drept o condiție necesară pentru adevăr.<sup>18</sup> Din câte știu, Protagoras nu argumentează nicăieri aceasta și nici măcar nu prezintă clar chestiunea. Cu toate acestea, faptul este cel mai evident atunci când el argumentează că nimic nu este adevărat, imediat după pasajul pe care tocmai l-am citat. Căci, atunci când examinăm argumentele folosite de Sextus în sprijinul acestei pretenții, întâlnim argumentele familiare pentru circularitate și regres din secțiunea 3.2, care, de fapt, sunt argumente despre verificare.

---

<sup>18</sup> Vezi Stough (1969), pp. 140 și urm.

Toate acestea arată clar, de asemenea, că atunci când Sextus spune că *nimic* nu este adevărat, el are în vedere pretenții despre felul în care *sunt* lucrurile, nu despre felul în care apar acestea. Chiar și așa, problema auto-referențialității este aceeași, deoarece  $\varphi$  este o astfel de pretenție. Din câte știu, Sextus nu discută nicăieri contradicția, dar ceea ce ar fi spus despre aceasta este destul de evident. El ar fi susținut pur și simplu că nu asertează că *nimic* nu este adevărat,  $\varphi$ , din motivele pe care le-am examinat în secțiunea 3.4. După cum am văzut acolo, această mișcare generează propriile sale contradicții. Oricum, chestiunea importantă aici este aceea că Protagoras nu poate face nici măcar această mișcare pentru a ieși din contradicție. Aserțiunile și argumentele sale sunt directe și nici-decum *ad hominem*.

În apărarea lui Protagoras, s-ar putea sugera că argumentele avansate de acesta intenționează să dovedească doar că  $\varphi$  este adevărat *pentru Protagoras*, iar nu adevărat *simpliciter*. Dar această sugestie nu poate fi susținută. După cum am argumentat în secțiunea 3.4, asertarea este o activitate socială, iar a aserta ceva este tocmai a accepta că lucrul asertat este corect în mod obiectiv.<sup>19</sup> Prin urmare, asertarea (și, *a fortiori*, furnizarea de temeieri) presupune un angajament față de corectitudinea obiectivă a ceea ce este asertat. În formularea lui Passmore:

fie și numai pentru a se angaja în discurs, [Protagoras] trebuie să aserteze că ceva este cazul. Nu este vorba numai despre faptul că el pretinde că are un anumit rol social, acela de învățător sau de „înțelept“, pe care nu este îndreptățit să-l pretindă (...) Chestiunea este mai profundă: în orice discurs se presupune că unele Propoziții sunt adevărate, că există o diferență între a fi cazul și a nu fi cazul, iar a nega aceasta într-un discurs înseamnă a presupune deja existența diferenței.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> De fapt, adevărul obiectiv este tocmai scopul asertării. Vezi Priest (1987), 4.5.

<sup>20</sup> Passmore (1970), pp. 67-68. De notat că existența unei diferențe între adevăr și neadevăr nu implică faptul că *nimic* nu este deopotrivă adevărat și neadevărat.

## §3.9

*Cogniție și paradox*

Am văzut că atât Sextus, cât și Protagoras cad în contradicția la limita cogniției. Pentru moment, aceasta este o chestiune teoretică, deoarece aceste contradicții sunt enunțate sub supoziția că argumentele lui Sextus pentru scepticism și cele ale lui Protagoras pentru relativism funcționează. Și, după cum am văzut, nu este așa. Dar chestiunea nu se încheie aici.

Fie  $\varphi$  o instanță oarecare a Schemei Cogniției,  $\forall x(x \in \Sigma \rightarrow x \notin \Pi)$ , unde  $\Pi$  este mulțimea tuturor enunțurilor definite de un predicat cognitiv,  $P$ , care implică adevărul (obiectiv), precum cunoașterea sau adevărul însuși, și unde  $\Sigma$  este o mulțime oarecare care conține pe  $\varphi$  (de exemplu mulțimea tuturor enunțurilor). Să considerăm acum următoarea deducție:

Presupunem       $\langle \varphi \rangle \in \Pi$

Atunci               $\varphi$ , întrucât  $P$  implică a fi adevărat

i.e.                   $\forall x(x \in \Sigma \rightarrow x \notin \Pi)$

deci                 $\langle \varphi \rangle \in \Sigma \rightarrow \langle \varphi \rangle \notin \Pi$

Dar                 $\langle \varphi \rangle \in \Sigma$

Deci                 $\langle \varphi \rangle \notin \Pi$

Astfel,  $\langle \varphi \rangle \in \Pi$  implică  $\langle \varphi \rangle \notin \Pi$ ; rezultă (prin Legea Terțului Exclus sau prin *reductio*) că  $\langle \varphi \rangle \notin \Pi$ . Am stabilit astfel, fără nici un fel de supoziție, că  $\varphi$  nu este  $P$ . Acest fapt nu l-ar incomoda pe Sextus (în cazul în care  $P$  este cunoaștere) sau pe Protagoras (în cazul în care  $P$  este adevăr). Dar să observăm că dacă  $P$  este adevăr, atunci



rezultă că  $\varphi$  este fals, i.e.  $\neg \forall x(x \in \Sigma \rightarrow x \notin \Pi)$ , și astfel, după cum se poate demonstra, că  $\exists x(x \in \Sigma \wedge x \in \Pi)$ . Dar acest  $x$  nu poate fi  $\varphi$  însuși (căci  $\varphi$  nu este adevărat), deci trebuie să mai fie și altceva în  $\Sigma$ , ceea ce este paradoxal, întrucât, ținând cont de logica argumentului, dincolo de faptul că îl conține pe  $\varphi$ ,  $\Sigma$  a fost luată completamente arbitrar. Totuși, avem o demonstrație conform căreia  $\Sigma$  trebuie să mai conțină și altceva.<sup>21</sup>

Demonstrația poate fi făcută explicită considerând pe  $\Sigma$ , prin definiție, ca fiind mulțimea al cărei unic membru este  $\varphi$ , i.e.  $\forall x(x \in \Sigma \leftrightarrow x = \langle \varphi \rangle)$  (\*). (Această definiție nu este pe atât de onorabilă pe cât pare, deoarece  $\varphi$  a fost definit inițial prin  $\Sigma$ , astfel că definiția este circulară. Cu toate acestea, situația poate fi îndreptată prin tehnici ale auto-referinței.<sup>22</sup>) Ca mai sus, avem o demonstrație conform căreia  $\langle \varphi \rangle \notin \Pi$  (Transcendență). Dar acum putem stabili Închiderea, după cum urmează:

$$\langle \varphi \rangle \notin \Pi$$

$$\text{deci } \forall x(x = \langle \varphi \rangle \rightarrow \langle \varphi \rangle \notin \Pi)^{23}$$

$$\text{dar } \forall x(x \in \Sigma \leftrightarrow x = \langle \varphi \rangle) \quad (*)$$

$$\text{deci } \forall x(x \in \Sigma \rightarrow x \notin \Pi) \quad \text{prin tranzitivitatea } \rightarrow$$

$$\text{i.e. } \varphi$$

Așadar,  $\langle \varphi \rangle \in \Pi$ , întrucât  $\Pi$  este mulțimea adevărilor. Prin urmare, avem o contradicție de tipul caracteristic. De fapt, contradicția este una familiară. Enunțul  $\varphi$  spune despre toate lucrurile din  $\Sigma$ , și, în consecință, tocmai despre sine, că nu sunt adevărate. Acesta

<sup>21</sup> Acest paradox este prezentat foarte bine de Prior (1961). Pentru o discuție suplimentară, vezi Priest (1991b).

<sup>22</sup> De exemplu, fie „ $\Sigma$ ” un nume nou și fie  $\varphi$  propoziția  $\forall x(x = \langle \varphi \rangle \rightarrow x \notin \Pi)$ . Stipulăm acum că „ $\Sigma$ ” se referă la  $\{\varphi\}$ . Vezi Kripke (1975), p. 693.

<sup>23</sup> Cei care consideră că  $\rightarrow$  este un condițional relevant, trebuie să îl considere ca pe o implicație entimemică în acest punct, ca în Meyer (1973), p. 172.

este, prin urmare, exact paradoxul Mincinosului, un paradox ale cărui scrisori de acreditare sunt tot atât de vechi ca și cele ale scepticismului, dacă nu ca și cele ale relativismului.<sup>24</sup> În plus, în cazul interpretării de față, dacă  $P$  este cunoaștere, avem, de asemenea, Închidere, deoarece argumentul de mai sus *stabilește* pe  $\varphi$  ca adevărat și astfel  $\varphi$  este cunoscut. Acesta este paradoxul Cunoșcătorului al lui Kaplan și Montague.<sup>25</sup>

## Concluzie

Am văzut că doctrinele lui Sextus și Protagoras generează contradicții de tipul specific limitelor cogniției. În cele din urmă, aceste contradicții depind de argumentele celor doi pentru scepticism și relativism, despre care am văzut că nu funcționează. Dar, pe lângă aceasta, am văzut că în vecinătatea acestor contradicții există altele care sunt produse prin aplicarea instanțelor Schemei Cogniției la sine, iar acelea nu depind de nici un astfel de argument. Nici Sextus și nici Protagoras nu au observat aceste contradicții. Și nu voi specula aici asupra a ce ar fi făcut din ele, dacă le-ar fi observat. Generații viitoare au făcut foarte multe cu ele, după cum vom vedea pe parcurs. În orice caz, cei doi au înfățișat contradicțiile la limita cogniției. În capitolul următor vom trece de la cogniție la concepere.

---

<sup>24</sup> Vezi, de exemplu, referirile la acest paradox în Kneale și Kneale (1962).

<sup>25</sup> Vezi Kaplan și Montague (1960). La rigoare, pentru ca argumentul pentru Închidere să funcționeze în acest caz, nu avem nevoie numai de (\*), ci și de faptul că (\*) este cunoscut ca fiind adevărat. Dar, întrucât (\*) este adevărat prin definiție, această situație este neproblematică.

## 4. LIMITELE CONCEPERII

### *Introducere*

În acest capitol vom discuta despre ultima dintre limitele care ne vor preocupa în această carte: limita conceperii. Este destul de obișnuit să se presupună că există lucruri dincolo de concepere; dar, cel puțin *prima facie*, este dificil să se presupună aceasta fără a le concepe într-un anumit sens. De aici, contradicția la limita conceperii. Vom întâlni acest fenomen la doi filosofi prekantieni. Primul este Anselm, a cărui preocupare este Dumnezeu. Cel de-al doilea este Berkeley, a cărui preocupare este cu totul diferită: idealismul. În pofida acestei diferențe, vom vedea că Anselm și Berkeley au ceva mai mult în comun decât doar contradicția. Ei mai împărtășesc și anumite concepții despre felul în care pot fi caracterizate obiectele. Mai precis, amândoi sunt de acord cu concepția conform căreia, dacă un obiect este caracterizat drept lucrul (sau un lucru) având cutare proprietăți, atunci acel lucru trebuie să aibă acele proprietăți. Dacă luăm  $\delta$  drept un operator al descriției (astfel că  $\delta x \varphi(x)$  poate fi citit ca „un lucru/lucrul cu proprietatea  $\varphi$ ”), atunci amândoi sunt de acord cu schema:

$$\varphi(\delta x \varphi(x))$$

Urmându-l pe Routley (1980), voi numi aceasta *Principiul Caracterizării*, pe scurt „PC”. După cum vom vedea, PC nu este corect în general. Oricum, contradicția la limita conceperii se remarcă de-a lungul operei acestor doi filosofi.

### §4.1

#### *Argumentul ontologic al lui Anselm*

În secțiunile 1.8 și 1.9 ne-am întâlnit cu Cusanus și concepția sa despre Dumnezeu. Cusanus susținea că Dumnezeu este inefabil; dar, după cum am văzut acolo, temeiul pentru această susținere este tocmai acela că Dumnezeu este dincolo de categorizare și deci de concepere. Vom începe acest capitol cu Anselm de Canterbury, filosoful și teologul secolului al XI-lea, în opera căruia această idee a fost elaborată mult mai detaliat.

Anselm de Canterbury este amintit astăzi în principal pentru versiunea sa a Argumentului Ontologic pentru existența lui Dumnezeu. În capitolul II din *Proslogion*, Anselm îl definește pe Dumnezeu ca pe o ființă decât care altceva mai mare nu poate fi conceput. Argumentul său pentru existența unei astfel de ființe (adresat, destul de curios, lui Dumnezeu în persoană) este apoi formulat în următorul pasaj faimos:<sup>1</sup>

Dar s-ar putea să nu existe o asemenea natură, de vreme ce ignorantul a spus în inima sa că nu există Dumnezeu (*Psalmul XIV*, I). Dar, fără îndoială, acest cu adevărat ignorant, când aude despre acest ceva despre care vorbesc – ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput – înțelege ce aude și ceea ce înțelege se află în intelectul său; chiar dacă nu înțelege că acest ceva există (...) Dar ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput nu poate exista numai în intelect. Deoarece, dacă am presupune că există numai în intelect, s-ar putea concepe că există în realitate: ceea ce este mai mare [decât ca existând doar în intelect]. Prin urmare, dacă ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput există numai în intelect, atunci acel ceva decât care nimic mai mare *nu poate fi* conceput ar fi unul decât care altul mai mare *poate fi* conceput; dar evident acest lucru nu este cu puțință. Prin urmare, nu este nici o îndoială că există ceva decât care

---

<sup>1</sup> Citatele din *Proslogion* sunt luate din Hopkins și Richardson (1974). [Vezi traducerea românească de Octavian Nistor, în *Între antichitate și renaștere. Gândirea evului mediu I*, București, Editura Minerva, 1984.]

nimic mai mare nu poate fi conceput și există atât în intelect, cât și în realitate.

Argumentul lui Anselm este un argument prin *reductio* și poate fi rezumat după cum urmează. Nici o ființă mai mare decât Dumnezeu nu poate fi concepută ca existând. Dar să presupunem că Dumnezeu nu există. Atunci o ființă exact ca Dumnezeu, cu excepția că există, ar fi mai mare; așadar, o ființă mai mare decât Dumnezeu poate fi concepută. Contradicție.

Argumentul lui Anselm ridică multe chestiuni delicate. O chestiune evidentă și discutabilă este felul în care ar trebui să înțelegem premisa neo-platonice esențială conform căreia o ființă exact ca Dumnezeu, cu excepția că există, ar fi mai mare.<sup>2</sup> O altă chestiune este de ce ar trebui să presupunem că această premisă este adevărată. Din fericire, putem să neglijăm aceste chestiuni aici.<sup>3</sup> Motivul este acela că argumentul mai presupune și PC. În primul pas se presupune că Dumnezeu (care este definit ca o ființă decât care altceva mai mare nu poate fi conceput) este ceva decât care o ființă mai mare nu poate fi concepută. (În plus, despre ființa care, prin definiție, este ca Dumnezeu, cu excepția că există, se presupune că există, întrucât este mai mare.)<sup>4</sup> După cum vom vedea curând, dat fiind PC, există o versiune a Argumentului Ontologic care face de prisos toate celelalte mecanisme.

---

<sup>2</sup> Propunerea mea este următoarea. Fie  $\tau x$  predicatul „ $x$  este conceput”. Atunci Dumnezeu,  $d$ , poate fi definit ca  $\delta x \neg \exists y (\tau y \wedge y > x)$ . (Cuantorii, să observăm, nu sunt încărcăți existențial.) Fie  $\varphi(x)$  condiția de ordinul doi  $\exists x \wedge \forall P (P \neq E \rightarrow (Px \leftrightarrow Pd))$ , unde  $E$  este existența. Atunci pretenția este  $\forall x (\neg Ed \wedge \varphi(x) \rightarrow x > d)$ .

<sup>3</sup> Pentru o discuție asupra unor teme implicate în argument, vezi Campbell (1976).

<sup>4</sup> În notația din nota de subsol 2, prin aplicarea PC la  $d$  și adăugarea principiului  $\tau \delta x \varphi(x)$  se obține contradicția cerută.

## §4.2

***Inconceptibilitatea lui Dumnezeu***

Înainte de aceasta, totuși, să examinăm un capitol mai puțin cunoscut din *Proslogion*, capitolul XV. În acest scurt capitol, Anselm spune:

Prin urmare, O Doamne, Tu nu ești numai ceva decât care altceva mai mare nu poate fi conceput, ci și ceva mai mare decât poate fi conceput. Căci, dat fiind că ceva de acest fel poate fi conceput [adică ceva care este mai mare decât poate fi conceput], dacă Tu nu ai fi această ființă, atunci ceva mai mare decât Tine poate fi conceput, ceea ce este imposibil.

Structura argumentului nu este foarte evidentă. Oricum, din nou, este clar că și acest argument depinde de PC, deoarece se bazează pe premisa că nimic mai mare decât Dumnezeu nu poate fi conceput – și, pentru buna măsură, cere ca lucrul care este mai mare decât poate fi conceput să fie mai mare decât poate fi conceput. Este de asemenea clar că argumentul presupune că Dumnezeu poate fi conceput, căci altfel nu există vreun temei pentru a presupune că ceva mai mare decât orice poate fi conceput este mai mare decât Dumnezeu.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Cea mai bună reconstrucție pe care o pot da argumentului este următoarea. Se cere să Îl luăm pe Dumnezeu ca fiind  $\delta x \neg \exists y (ty \wedge y > x \wedge y \neq x)$ . Atunci, dacă  $d^*$  este  $\delta x \forall y (ty \rightarrow x > y)$ , două aplicații ale PC dau:

$$\neg \exists y (ty \wedge y > d \wedge y \neq d) \quad (1)$$

$$\forall y (ty \rightarrow d^* > y) \quad (2)$$

Logica argumentului cere și următoarele:

$$rd \quad (3)$$

$$rd^* \quad (4)$$

Acum să presupunem că  $d \neq d^*$ .

$$rd \rightarrow d^* > d \quad \text{prin (2)}$$

$$\text{Deci} \quad d^* > d \quad \text{prin (3)}$$

$$\text{Prin urmare} \quad rd^* \wedge d^* > d \wedge d \neq d^* \quad \text{prin (4)}$$

$$\text{Deci} \quad \exists y (ty \wedge y > d \wedge y \neq d),$$

ceea ce contrazice (1). Așadar, prin *reductio*,  $d = d^*$  și deci:

$$\forall y (ty \rightarrow d > y) \quad \text{prin (2)}$$

Lăsând pentru moment la o parte concludența argumentului, este clar că Anselm este prins într-o contradicție caracteristică unei limite a gândirii. Argumentul arată că Dumnezeu nu se află în clasa lucrurilor care pot fi concepute (Transcendență). Cu toate acestea, evident, avansând argumentul, Anselm îl concepe pe Dumnezeu (Închidere).

În general, Anselm este conștient de contradicția pe care o presupune întreprinderea de a spune ceva despre inconceptibil. În capitolul 65 din *Monologion*, Anselm încearcă să dezamorseze problema insistând că noțiunile noastre nu se aplică literalmente lui Dumnezeu, ci doar prin analogie (*per aliud*). Această soluție nu poate fi susținută. Căci în pretenția că Dumnezeu este inconceptibil, „inconceptibil“ trebuie să aibă sensul său propriu, altfel întreaga forță a pretenției este pierdută. Prin urmare, Dumnezeu trebuie să fie literalmente conceptibil, fie și numai ca inconceptibil. În orice caz, mișcarea lui Anselm nu va înlătura această problemă particulară. După cum tocmai am observat, chiar logica argumentului cere ca pretenția „Dumnezeu este conceptibil“ să fie adevărată (în exact același sens în care conceptibilitatea este folosită în concluzie), așa încât argumentul însuși îl aduce pe Anselm la această pretenție.

### §4.3

#### *Principiul caracterizării*

După cum am văzut, Anselm sfârșește într-o contradicție la limita gândirii, dar el face aceasta presupunând PC: un obiect caracterizat drept un obiect, sau obiectul, care satisface anumite proprietăți are efectiv acele proprietăți. Acesta arată cu certitudine ca un adevăr

---

Problema principală a acestei reconstrucții este aceea că în definiția lui  $d$ , clauza  $y \neq x$  pare a fi redundantă, întrucât este implicată de clauza  $y > x$ . Dar dacă vom renunța la ea, atunci supoziția  $d \neq d^*$  este redundantă și deci nu poate fi descărcată în *reductio*. Singura soluție pe care o pot da este aceea că Anselm nu ia  $y > x$  ca implicând  $y \neq x$ . La urma urmelor, (2) și (4) implică  $d^* > d^*$  și pesemne că nu este cazul că  $d^* \neq d^*$ .

logic; și dacă este așa, putem demonstra foarte simplu existența lui Dumnezeu. Condițiile considerate pentru a-L caracteriza pe Dumnezeu sunt numite, de obicei, perfecțiuni (omnisciența, omnipotența etc.). Fie  $Px$  un predicat care exprimă conjuncția acestora. Fie  $Ex$  predicatul „ $x$  există“, dacă nu este deja unul dintre conjuncți. (De obicei, acest predicat este luat astfel.) Acum, să considerăm condiția „ $Px \wedge Ex$ “. Conform PC, un lucru (lucrul) care satisface aceste proprietăți satisface aceste proprietăți. Prin urmare, ceva satisface aceste proprietăți. Așadar, un lucru este existent și satisface  $P$ , i.e. există Dumnezeu.<sup>6</sup>

Problema cu acest argument este că, după câte cere logica sa, proprietatea  $P$  este absolut oarecare. Putem, prin urmare, să demonstrăm existența oricărui lucru, posibil sau imposibil (la urma urmei,  $Px$  nu trebuie să fie consistent) – ceea ce este puțin cam mult. De fapt, lucrurile stau și mai rău. Dacă PC ar fi corect, atunci am putea dovedi o propoziție oarecare,  $\psi$ , aplicând PC la condiția  $x = x \wedge \psi$ . Așadar, PC nu este un adevăr logic. Cred că PC apare a fi atât de plauzibil deoarece pretenția că un lucru (lucrul) care este  $P$  este  $P$  este ușor de confundat cu pretenția că orice este  $P$  este  $P$ , ceea ce este un adevăr logic.

Se consideră adesea că Argumentul Ontologic a fost distrus de Kant (*Critica rațiunii pure*, A598 – B626 și urm.), care argumenta că existența nu este un predicat. La drept vorbind, nu există nici o problemă în privința unui predicat sintactic de existență. În logica ortodoxă,  $\exists y(y = x)$  este un astfel de predicat. Ceea ce spune de fapt Kant este că existența nu este un predicat *determinator*. Într-o lectură rezonabil de generoasă a *Criticii*, această aserțiune poate fi interpretată drept concepția conform căreia existența nu este un predicat care poate fi folosit într-o instanță validă a PC, după cum cer versiunile Argumentului Ontologic.

Lăsându-l la o parte pe Kant, există, desigur, instanțe ale PC care sunt adevărate: cel mai înalt munte din lume, de exemplu, este

---

<sup>6</sup> Aceasta este în esență versiunea lui Descartes a Argumentului Ontologic din *Meditația* a 5-a.



fără îndoială cel mai înalt munte din lume. Oricum, chestiunea esențială rămâne: PC nu poate fi asumat în general. Și până ce acele instanțe ale PC care sunt folosite în argumentele lui Anselm sunt legitimate (ceea ce nimeni nu a reușit să facă), acest fapt este suficient pentru a năru argumentele din *Proslogion* II și XV. Ca atare, Anselm nu a reușit în a stabili contradicția la limita conceperii. Chestiunea se schimbă în ceea ce-l privește pe Berkeley.

#### §4.4

### ***Argumentul principal\* al lui Berkeley pentru idealism***

Contextul preocupărilor lui Berkeley este idealismul. Idealismul este de mai multe tipuri. Idealismul lui Berkeley era de un tip radical, conform căruia nu există nimic care să nu fie o minte, în afară de cazul în care se prezintă unei minți într-un anumit fel: perceput, conceput sau, să spunem în linii mari, gândit. După cum formulează el în *Principles of Human Knowledge*, secțiunea a 6-a:“

întregul cor al cerurilor și toate cele ce umplu pământul, într-un cuvânt toate acele corpuri care compun marea alcătuire a lumii, nu au subzistență în afara minții (...) pentru toate acestea *a fi înseamnă a fi perceput sau cunoscut*.

După cum reiese clar din ultima propoziție a acestui citat, Berkeley susținea o concepție mult mai tare, potrivit căreia toate lucrurile (poate cu excepția minților însele) sunt *esențialmente* gând. Nu este vorba numai despre faptul că *nu există* nimic care să nu fie gând; *nu poate fi* nimic. Oricât ar fi de importantă în filosofia lui Berkeley, această concepție mai tare nu ne va preocupa aici. Ca atare, nu întru totul corect, voi numi „Teza lui Berkeley“ aserțiunea conform căreia orice este gândit.

---

\* În original: *master argument*.

\*\* Vezi traducerea românească de Laurențiu Staicu, în George Berkeley, *Tratat asupra principiilor cunoașterii omenești*, București, Editura Humanitas, 2004.

Berkeley a avansat o serie de argumente pentru Teza sa. Multe dintre acestea sunt argumente directe care depind de diferite supoziții empiriste și au fost mult discutate în literatura de specialitate.<sup>7</sup> Berkeley are și un argument de un tip diferit; unul pe care, spune el, este pregătit să bazeze totul. Acest argument este singurul care ne va preocupa aici. Argumentul apare aproximativ după trei sferturi din primul dialog din *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*.<sup>8</sup> Philonous este purtătorul de cuvânt al lui Berkeley, Hylas fiind nefericitul învățăcel. Am enumerat intervențiile pentru înlesnirea referirilor ulterioare:

- i. PHILONOUS Mă mărginesc a pune întreaga chestiune pe baza următoare. Dacă poți concepe că este posibil ca un amestec sau o combinație oarecare de calități sau un obiect perceptibil oarecare să existe în afara minții, atunci voi concede că este chiar așa.
- ii. HYLAS Dacă se ajunge la asta, atunci chestiunea va fi curând lămurită. Nimic nu este mai ușor decât să concepi un arbore sau o casă existând în sine, independente de și nepercepute de vreo minte. În momentul de față le concep ca existând în acest fel.
- iii. PHILONOUS Ce spui, Hylas, tu poți percepe un lucru care este în același timp neperceput?
- iv. HYLAS Nu, aceasta ar fi o contradicție.
- v. PHILONOUS Nu este o contradicție tot atât de mare să vorbești despre conceperea unui lucru care este *neconceput*?
- vi. HYLAS Așa este.
- vii. PHILONOUS Arborele sau casa despre care tu gândești, prin urmare, sunt concepute de tine?
- viii. HYLAS Cum ar putea fi altfel?
- ix. PHILONOUS Și ceea ce este conceput există în mod sigur în minte?
- x. HYLAS Fără îndoială, ceea ce este conceput există în minte.
- xi. PHILONOUS Atunci cum poți să spui că tu concepi o casă sau un arbore ca existând independent și în afara oricărei minți?
- xii. HYLAS A fost o scăpare.

<sup>7</sup> Vezi, de exemplu, Tipton (1974), Pitcher (1977), Dancy (1897).

<sup>8</sup> Și, de asemenea, în secțiunea 23 din *Principles of Human Knowledge*.

Cea mai dificilă problemă privitoare la acest argument este aceea de a înțelege exact ce este acesta. Împrejurarea că este expus informal, în maniera unui dialog, face ca aceasta să fie o chestiune foarte delicată. Din acest motiv, precum și pentru că mulți comentatori au considerat că argumentul este doar cu puțin mai mult decât un sofism, îl voi formaliza. Formalizarea ne va ajuta să vedem ce este în neregulă cu acest argument, dacă se poate vorbi de așa ceva, și tot atât de important, ce nu este în neregulă.

## §4.5

### *Analiza, etapa I*

Există câteva chestiuni preliminare pe care le vom clarifica imediat. De regulă, Berkeley vorbește despre concepere, dar el vorbește uneori despre percepere (ii). Cu toate că există o diferență remarcabilă între aceste două noțiuni, datorită teoriei sale a percepției, care nu este relevantă aici, Berkeley le tratează indistinct. După cum vom vedea, nimic din argument nu depinde de această distincție și nu vom comite nici o nedreptate dacă o vom ignora.<sup>9</sup>

Mai problematic este faptul că Berkeley oscilează între o utilizare predicativă a lui „concepe” – *conceput*  $y$  ( $v$ ,  $ix$ ,  $x$ ), *gândit*  $y$  ( $vii$ ), *y este în minte* ( $i$ ,  $ix$ ,  $x$ ) – și o utilizare propozițională – *se concepe*  $y$  *ca fiind*  $F$  ( $ii$ ,  $xi$ ), *se concepe că este posibil ca y să fie F* ( $i$ ). Acum, oricare ar fi legătura dintre aceste două utilizări, nu putem începe prin a reține doar pe una dintre acestea. Voi nota predicatul cu  $\tau$  și operatorul propozițional cu  $T$ . Acestea pot fi citite în mod obișnuit ca „este conceput” și, respectiv, „se concepe că”. (Folosesc diateza pasivă, deoarece, chiar dacă Hylas este cel care concepe, agentul particular în discuție este irelevant pentru argument.) În această notație, Teza lui Berkeley este negația lui:

$$\exists x \neg \tau x$$

(0)

<sup>9</sup> În particular, nu apare nici o oscilare sofistică între aceste două noțiuni, *contra* Wisdom (1953), pp. 8 și urm., și Thomson (1956).

De notat că în utilizarea propozițională, Berkeley vorbește uneori despre conceperea lui  $x$  ca fiind  $F$  (ii, xi) și alteori despre conceperea ca fiind posibil ca  $x$  să fie  $F$  (i). Dar cuvântul „posibil“ nu are nici un rol efectiv aici, după cum reiese și din faptul că modalitatea respectivă apare în argument o singură dată. Berkeley, ca și mulți alții, lua „conceput ca fiind posibil“ ca fiind pur și simplu echivalent cu „conceput“. Evident, dacă o stare de lucruri este concepută ca fiind posibilă, atunci acea stare de lucruri este concepută. Berkeley considera că și reciproca are loc: să observăm că Hylas încearcă să demonstreze că ceva poate fi conceput ca fiind posibil (i) prin conceperea acelui ceva (ii). Philonous nu are nimic de obiectat.

Acum, ce încearcă să dovedească argumentul? Chestiunea în discuție, după cum este enunțată de Philonous (i) este aceea dacă se poate concepe că există ceva care nu este conceput. Hylas pretinde că el concepe așa ceva (ii):

$$T\exists x \rightarrow \neg x \quad (1)$$

arătând că se poate concepe așa ceva ( $\phi \rightarrow \Diamond\phi$ ). Philonous aplică o *reductio* la (1) pentru a arăta că Hylas nu concepe așa ceva și astfel (prin regula modală a necesității) că nu poate concepe așa ceva.

Concluzia acestei *reductio*,  $\neg T\exists x \rightarrow \neg x$ , nu este Teza lui Berkeley. Mai curând, aceasta este un enunț conform căruia negația Tezei lui Berkeley nu este gândită (și, întrucât există o demonstrație logică a acestui fapt, nu poate fi gândită). Deși aceasta poate să nu fie o demonstrație a Tezei, este în mod clar o victorie importantă a lui Berkeley, dacă acesta poate arăta că oponentii săi nu pot nici măcar să conceapă propria lor teză (sau să o conceapă ca fiind posibilă, dacă Berkeley are dreptate în privința identificării menționate mai sus).

Apoi, cum se presupune că se desfășoară mai departe reducerea? Philonous consideră că (1) este adevărată, întrucât decurge din faptul că el poate gândi un obiect,  $c$  (un arbore sau o casă, dar natura sa nu este importantă) ca existând neconceput (ii):

$$T \neg \tau c$$

(2)

Indiferent dacă este sau nu așa, să observăm că *reductio* efectuată de Philonous poartă asupra lui (2), nu asupra lui (1). Ca atare, aici apare prima enigmă. Chiar dacă (2) implică (1), este clar că (1) nu implică (2); în acest caz, cum se presupune că funcționează *reductio*?

Deocamdată să lăsăm la o parte această problemă și vedem care este contradicția la care se presupune că duce (2). Această contradicție este „conceperea unui lucru care este neconceput“ (v). Putem înțelege în mod rezonabil aceasta ca  $\exists x(\tau x \wedge \neg \tau x)$ , ceea ce este în mod clar presupus a decurge din:

$$\tau c \wedge \neg \tau c \quad (3)$$

Cum se presupune că decurge (3) din (2)? Primul conjunct este presupus a decurge din faptul că Hylas este cel care concepe (vii-x). În particular, a concepe că obiectul *c* este ceva înseamnă, *ipso facto*, a concepe *c*. Să numim aceasta *Schema Concepției*:

$$T\phi(c) \rightarrow \tau c \quad (4)$$

Cum se presupune că decurge cel de-al doilea conjunct din (3)? Textul păstrează tăcerea asupra acestei chestiuni. Hylas presupune pur și simplu acest conjunct și se pare că nu există nici un temei pentru care acesta ar decurge din (2). Ar fi ca și cum, dacă Hylas ar fi fost să aibă puterea de judecată necesară, ar fi spus: uite, Phil, știu că am conceput obiectul *c* drept neconceput, dar aceasta nu implică împrejurarea că obiectul *c este* neconceput, tot așa cum a concepe că Luna este albastră nu implică faptul că Luna *este* albastră. Prin urmare, aici avem cea de-a doua enigmă: de unde provine cel de-al doilea conjunct din (3)?<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Pitcher (1977), pp. 113 și urm., și Tipton (1974), pp. 174 și urm., argumentează că Berkeley confundă proprietățile concepției cu proprietățile lucrului conceput și

Să facem bilanțul. Până acum, argumentul arată după cum urmează, „?” indicând lacunele. Am expus argumentul în maniera unei deducții naturale informale (în stilul lui Prawitz (1965)). Bara situată deasupra unei premise arată că este vorba despre o axiomă, nu despre o supoziție și deci nu despre un candidat la descărcare.

$$\begin{array}{c}
 T\exists x\neg tx \\
 ? \\
 \frac{T\neg tc}{tc} \quad \frac{T\neg tc \rightarrow tc}{\neg tc} \quad ? \\
 \hline
 tc \wedge \neg tc \\
 \hline
 \exists x(tc \wedge \neg tx)
 \end{array}$$

## §4.6

### *Analiza, etapa a II-a*

Cum trebuie să fie completate lacunele argumentului?<sup>11</sup> Soluția constă în a ne întoarce și a considera obiectul  $c$ , despre care se presupune că argumentarea îl dovedește a fi inconsistent. După cum am menționat, natura exactă a acestui obiect este neimportantă; tot ce contează este că acesta este un obiect particular care nu este conceput. Acum, raționarea despre un obiect de un anumit gen, ales arbitrar, este foarte familiară logicienilor. Cea mai curată formalizare a acestui tip de raționare folosește operatorul descriției indefinite,  $\varepsilon$ . Nu este nevoie să intrăm în detalii cu privire la felul în care se comportă exact acesta.<sup>12</sup> Tot ce trebuie să presupunem este că, dacă există obiecte care satisfac  $\varphi(x)$ , atunci „ $\varepsilon x \varphi(x)$ ” se referă la unul dintre acestea (posibil selectat regulamentar printr-o funcție

---

astfel, de fapt, defectează argumentul în acest punct. Există un anumit sens în care cei doi au dreptate, dar, după cum vom vedea, problema nu se încheie aici.

<sup>11</sup> Un răspuns diferit de cel pe care îl voi formula aici este dat în Prior (1955). Acest răspuns este discutat și respins în Priest (1994a).

<sup>12</sup> Pentru abordarea hilbertiană ortodoxă, vezi Leisenring (1969). Pentru o abordare ușor diferită, vezi Priest (1979b).

de alegere). O astfel de semantică va satisface în mod clar prima  $\varepsilon$ -axiomă a lui Hilbert (o versiune restrânsă a PC):

$$\exists x \varphi(x) \rightarrow \varphi(\varepsilon x \varphi(x))$$

Dată fiind această axiomă, putem acum să identificăm pur și simplu obiectul  $c$  cu  $\varepsilon x \neg \neg x$ . Ce se întâmplă atunci cu cele două lacune ale argumentului? Una dintre acestea apare ca fiind ușor de completat. Conjunctul  $\neg \neg c$  este acum exact  $\neg \neg \varepsilon x \neg \neg x$ : un lucru ales arbitrar care nu este conceput, nu este conceput. Aceasta este tocmai o instanță a PC și arată într-o asemenea măsură ca un adevăr logic (cel puțin până la Kant), încât este firesc că Berkeley nu s-a simțit obligat să facă comentarii suplimentare asupra chestiunii, ceea ce explică tăcerea din text.

Ce se întâmplă cu cealaltă lacună? Lacuna dintre (1) și (2) este închisă dacă presupunem că  $T$  „prefixează” consecința logică, i.e. că:

$$\text{dacă } \vdash \alpha \rightarrow \beta, \text{ atunci } \vdash T\alpha \rightarrow T\beta$$

În cuvinte: dacă  $\alpha$  implică  $\beta$ , atunci faptul că  $\alpha$  este conceput implică faptul că  $\beta$  este conceput. Luând pe  $\varphi(x)$  în  $\varepsilon$ -axiomă ca fiind  $\neg \neg x$ , obținem:

$$\exists x \neg \neg x \rightarrow \neg \neg c$$

Prefixarea acestei implicații cu  $T$  dă exact ceea ce este cerut.

Principiul Prefixării este un principiu standard în logicele cu operatori epistemici similari lui  $T$  (cum sunt „se crede că” și „se știe că”). Trebuie să se admită că acest principiu presupune o idealizare clară a agentului care concepe (crede etc.). În particular, acesta trebuie să fie considerat ca „trăgând” toate consecințele logice ale concepțiilor sale (opiniilor etc.). Dar această idealizare este completamente inofensivă în contextul de față tocmai pentru că Philonous îl conduce în mod clar pe Hylas prin aceste consecințe – sau, oricum, prin cele relevante. Alternativ,  $\tau$  ar putea fi reinterpretat pur și

simplicu ca „este conceptibil” și similar pentru  $T$ . Ca atare, prefixarea este perfect acceptabilă. Desigur, forța exactă a argumentului este în acest fel modificată. Mă voi întoarce imediat la această chestiune.

După cum vedem, dată fiind acceptabilitatea Principiului Prefixării, ambele lacune ale argumentului sunt completate. Argumentul decurge atunci după cum urmează:

$$\begin{array}{c}
 \frac{\frac{T\exists x\neg tx}{T\neg tc} \quad \frac{\frac{\frac{\exists x\neg tx \rightarrow \neg tc}{T\exists x\neg tx \rightarrow T\neg tc}}{tc}}{tc \wedge \neg tc} \quad \frac{T\neg tc \rightarrow tc}{\neg tc}
 \end{array}$$

(Ultima linie, cuantificată existențial, a formalizării inițiale este acum redundantă și deci a fost eliminată.) Aceasta este cea mai plauzibilă reconstrucție a argumentului lui Berkeley de care pot să-mi dau seama.

Din nefericire, argumentul reconstruit nu este fără cusur. După cum am remarcat, argumentul depinde de PC și am văzut deja că PC nu poate fi asumat în general. Această situație ridică problema condițiilor în care PC este valabil. Aici este de spus o poveste istorică interesantă în care apar Leibniz, Kant, Meinong, Russell și alții, dar nu acesta este locul pentru a o spune. Nu trebuie să presupunem mai mult decât am presupus deja, în forma  $\varepsilon$ -axiomei lui Hilbert: dacă există un  $x$  care satisface  $\varphi(x)$ , atunci  $\varphi(\varepsilon x \varphi(x))$  este adevărat. Astfel,  $\neg tc(\neg t\exists x\neg tx)$  poate fi inferată valid din  $\exists x\neg tx$  și deci următoarea modificare a argumentului lui Berkeley este o deducție validă a unei contradicții:

$$\begin{array}{c}
 \frac{\frac{\frac{\exists x\neg tx \rightarrow \neg tc}{T\exists x\neg tx \rightarrow T\neg tc}}{T\neg tc} \quad \frac{T\neg tc \rightarrow tc}{tc} \quad \frac{\exists x\neg tx \quad \frac{\exists x\neg tx \rightarrow \neg tc}{\neg tc}}{tc \wedge \neg tc}
 \end{array}$$



În plus, premisa suplimentară  $\exists x \neg \tau x$  este tocmai negația Tezei lui Berkeley. Prin urmare, argumentul funcționează; faptul că există lucruri neconcepute și faptul că însuși acest fapt este conceput implică împreună o contradicție.

Unul dintre avantajele formalizării argumentului constă din stabilirea faptului că este valid. Prin urmare, argumentul este valid indiferent de felul în care sunt interpretați predicatul  $\tau$  și operatorul propozițional  $T$ , doar cu condiția ca interpretările să valideze principiile pertinente: Schema Concepției și Prefixarea. În particular, putem interpreta pe  $T$  ca „este conceptibil că” și pe  $\tau$  ca „este conceptibil”. Ca atare, ultimul argument este tot atât de bun ca și celălalt (și poate chiar mai bun, după cum tocmai am observat). Voi numi această reinterpretare a argumentului *interpretarea modală*.

## §4.7

### *Replica lui Berkeley*

Argumentul lui Berkeley (sau cel puțin forma sa remediată) demonstrează că din pretenția că ceva nu este conceput (și că însăși această pretenție este concepută) decurge o contradicție. Replica lui Berkeley consta din a folosi o *reductio* și a conchide că orice este conceput (nu este nici o surpriză, deoarece scopul argumentului era acela de a demonstra idealismul).

Replica sa este, totuși, inadecvată, din două motive. Primul este acela că această concluzie este complet inacceptabilă, chiar și în termenii lui Berkeley. După cum tocmai am observat, este perfect legitim să se reinterpreteze argumentul în anumite feluri. Există numeroase astfel de reinterpretări ale căror concluzii ar fi fost total inacceptabile pentru Berkeley. De exemplu,  $\tau$  poate fi interpretat ca „este conceput acum”, „este conceput de mine”, „a fost conceput de Berkeley la cea de-a 42-a aniversare a zilei sale de naștere” etc. (cu modificările corespunzătoare în interpretarea lui  $T$ ). Nici una dintre aceste interpretări nu ar fi fost acceptabile pentru Berkeley, după

cum au observat mulți comentatori.<sup>13</sup> De exemplu, Berkeley este cât se poate de clar în privința faptului că lucrurile pot să existe neconcepute de mine, întrucât le concepe Dumnezeu: Dumnezeu Însuși trebuie să existe independent de conceperea mea.

Cel de-al doilea motiv este acela că, orice ar fi crezut Berkeley, există foarte bune temeiuri pentru a presupune că supoziția reducerii este adevărată. Voi aborda mai întâi această chestiune, după care voi discuta relevanța sa.

Premisele argumentului privesc conceperea. Primul lucru pe care trebuie să-l facem aici este să clarificăm această noțiune. În special, este aceasta extensională, i.e. avem  $x = y \rightarrow (zx \leftrightarrow zy)$ ? Să presupunem, de exemplu, că tu îl concepi pe George Eliot. George Eliot a fost Marian Evans. Ai conceput-o pe Marian Evans? Într-un sens nu; într-un sens da, dar poate că nu ai știut asta. Acum, argumentul presupune cuantificarea în domeniul lui  $\tau$ , în forma operatorului  $\varepsilon$ , iar sensul cuantificării în contexte intensionale este în mod notoriu problematic. Cuantificarea în contexte intensionale trebuie să aibă sens (întrucât operăm adesea informal cu aceasta) și poate că premisele în care  $\tau$  este înțeles intensional sunt adevărate. Dar până când vom avea o concepție mai clară despre ce este acest sens, va fi mai bine să interpretăm aici conceperea în sensul său extensional. Este important de notat că până și cei care susțin poziția conform căreia conceperea este în principal (în primul rând, de regulă) intensională nu pot nega că există un sens extensional, și anume concepere-sub-o-descripție-sau-alta. Și tot așa cum putem interpreta „concepere” extensional (iar eu o voi face), putem interpreta „concep-tibil” extensional (concep-tibil-sub-o-descripție-sau-alta) (iar eu o voi face).

Acum, una dintre premisele argumentului este: se concepe că există ceva care este neconceput sau, în interpretarea modală: este concep-tibil că există ceva care este inconcep-tibil. Amândouă formulările sunt adevărate în mod neproblematic, întrucât eu unul, de pildă, concep astfel de lucruri. Chiar și considerarea acestora prin

<sup>13</sup> Armstrong (1965), p. 10; Pitcher (1977), pp. 112 și urm.; Tipton (1974), p. 161.

supoziție drept prim pas al unei *reductio* cere ca ele să fie concepute (ele nu trebuie nici măcar să fie posibile).

Cealaltă premisă a argumentului este: există ceva care este neconceput sau, în interpretarea modală: există ceva care este inconceptibil. Prima formulare a acestei premise este, încă o dată, adevărată în mod neproblematic. Este evident dificil să dai un exemplu de ceva care este neconceput (dificil, dar nu imposibil, după cum am văzut!), dar noi știm că există (și au existat) lucruri petrecute pe planete din galaxii îndepărtate în spațiu și timp, la care nici o ființă conștientă nu se va gândi vreodată. Acestea sunt lucruri neconcepute. În plus, în viața mea am doar un număr finit de gânduri, astfel că voi concepe doar un număr finit de lucruri, ceea ce se întâmplă cu oricine altcineva. Numărul de lucruri concepute (chiar și de întreaga omenire) este, prin urmare, finit. Întrucât există o infinitate de lucruri (numere, puncte în spațiu etc.), multe dintre acestea nu vor fi concepute.

Pretenția că există unele lucruri care sunt inconceptibile nu este atât de evident adevărată. Este destul de clar că un călugăr medieval nu putea concepe un programator de computer, un spațiu Hilbert sau o gaură neagră, cel puțin nu sub aceste descriții: el nu dispunea de conceptele respective. Și pesemne, în exact același fel, există lucruri pe care noi nu le putem concepe acum, dar pe care generații viitoare le vor putea concepe. Să ne amintim, însă, că am luat conceptibilitatea ca fiind extensională, or de aici nu rezultă că aceste lucruri nu sunt conceptibile de către noi sub orice descriție. Cu toate acestea, premisa este adevărată. Dacă ceva este conceptibil, atunci trebuie să existe o modalitate de a distinge acel ceva în minte. O astfel de distingere poate presupune perceperea directă (cunoașterea directă\*) sau numai descriția. Să considerăm acum, de exemplu, un punct în spațiu. Continuul fiind dens, nu există nici o modalitate în care un anumit punct să poată fi selectat de percepția noastră finită; și, întrucât mulțimea punctelor este nenumărabilă,

---

\* În original: *acquaintance*.

dar mulțimea descripțiilor din limbajul nostru este numărabilă,<sup>14</sup> nu există nici o modalitate în care fiecare punct să fie selectat de o descripție. Chestiunea este încă și mai clară în legătură cu totalitățile nenumărabile de entități matematice, cum sunt numerele ordinale, caz în care percepția nu este nici măcar posibilă. Nu există nume suficiente pentru a urmări orice ordinal. Dar chiar dacă ar exista, nu avem nici o modalitate de a distinge cele mai multe dintre ordinale pentru a da un nume.<sup>15</sup>

Întrucât am stabilit adevărul premiselor, voi examina acum relevanța acestui fapt. Este vorba despre faptul că, în contextul argumentului, o *reductio* este ilegitimă. Dacă premisele argumentului sunt adevărate, tot așa este și concluzia, dar dacă contradicția implicată de anumite supoziții este adevărată, această implicație nu poate fi folosită pentru a reduce acele supoziții la absurditate. Felul exact în care poate fi speculată această idee depinde de o varietate de factori, cum sunt detaliile exacte ale semanticii descripțiilor și ale logicii subiacente, dar lucrurile stau, esențialmente, după cum urmează. Fie  $\alpha$  conjuncția dintre negația Tezei lui Berkeley și conceptibilitatea acesteia. Fie  $\beta$  conjuncția celorlalte premise ale argumentului, și anume a instanțelor  $\varepsilon$ -axiomei și Schemei Conceperii pe care am folosit-o.  $\alpha \wedge \beta$  implică o contradicție. Dacă implicația este contrapusă, ajungem de aici la  $\neg(\alpha \wedge \beta)$ . Dar chiar dacă putem ajunge aici, argumentul de la  $\neg(\alpha \wedge \beta)$  și  $\beta$  la  $\neg\alpha$  este o instanță a silogismului disjunctiv, iar acesta eșuează în contexte dialetheice de tipul celui în care ne aflăm.<sup>16</sup>

Există o modalitate în care Berkeley – sau, cel puțin, Berkeley întărit cu teoria lui Hilbert a  $\varepsilon$ -termenilor – ar putea scurtcircuita *reductio* pentru a obține concluzia sa.<sup>17</sup> În  $\varepsilon$ -calculul lui Hilbert, inferența de la  $\varphi(\varepsilon x - \varphi(x))$  la  $\forall x \varphi(x)$  este validă; aceasta este exact

<sup>14</sup> Dacă nu sunteți familiarizați cu termenii „numărabil” și „nenumărabil”, vedeți cap. 8.

<sup>15</sup> Pentru discuții relevante suplimentare, vezi cap. 5 din Nagel (1986).

<sup>16</sup> Vezi Introducerea cărții, nota de subsol 8.

<sup>17</sup> După cum mi-au atras atenția John Bacon și Vladimir Smirnov.

forma contrapusă a  $\varepsilon$ -axiomei. În particular, prin urmare, inferența de la  $\neg c$  la  $\forall x \neg x$  este validă. Acum, să luăm din argumentul remediat fragmentul până la  $\neg c$  și să adăugăm la sfârșit această inferență. Obținem:

$$\begin{array}{c}
 \frac{\frac{\frac{T \exists x \neg x}{T \neg c} \quad \frac{\frac{\frac{\exists x \neg x \rightarrow \neg c}{T \exists x \neg x \rightarrow T \neg c}}{T \neg c \rightarrow \neg c}}{\neg c}}{\forall x \neg x}
 \end{array}$$

Astfel, Berkeley ar fi putut să îndrepte demonstrația sa prin *reductio* către un argument direct sau cel puțin *ad hominem*. „Uite, Hylas“, l-ar fi putut face pe Philonous să spună, „susții că tu concepi că ceva există neconceput. Ei bine, de aici rezultă că totul este conceput!“

Oricât de elegant ar fi, acest argument eșuează. Motivul este acela că, deși  $\varepsilon$ -axioma se contrapune în semantica non-dialetheică, nu se contrapune în semantica dialetheică. Pentru a vedea de ce, să presupunem că unele lucruri sunt  $\varphi$  și numai  $\varphi$ , unele lucruri sunt  $\neg \varphi$  și numai  $\neg \varphi$ , iar unele lucruri sunt atât  $\varphi$ , cât și  $\neg \varphi$ . Rezultă că  $\forall \varphi (x)$  este în mod clar fals (deoarece cuantorul universal funcționează ca o conjuncție infinită). Suntem de acord că „ $\varepsilon x \neg \varphi (x)$ “ denotă unul dintre lucrurile care satisfac  $\neg \varphi$ , dar dacă acel lucru satisface și  $\varphi$ , atunci  $\varphi (\varepsilon x \neg \varphi (x))$  este adevărat (și, de asemenea, fals; dar este cel puțin adevărat). Așadar,  $\varepsilon$ -axioma contrapusă eșuează în a păstra adevărul.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Pentru a arăta aceasta se poate da un contra-model în semantica din anexa la Partea a 3-a. Las detaliile ca exercițiu pentru cititor.

### §4.8

#### *Unele obiecții*

După cum vedem acum, replica lui Berkeley la argument era incorectă. În cele de mai sus, am văzut că premise care sunt adevărate implică o contradicție care este, prin urmare, de asemenea adevărată. Dar, având în vedere subtilitatea argumentului în discuție, este firesc să existe multe suspiciuni în privința corectitudinii acestuia. Să examinăm câteva dintre aceste suspiciuni.

O obiecție posibilă decurge după cum urmează:  $\varepsilon$ -termenii nu pot fi combinați cu cuantificarea în contexte intensionale, cum este  $T$ , dacă nu vrem să apară probleme. De exemplu, prin prefixarea  $\varepsilon$ -axiomei obținem  $T\exists x\varphi(x) \rightarrow T\varphi(\varepsilon x\varphi(x))$ . De aici, prin generalizare existențială, obținem  $T\exists x\varphi(x) \rightarrow \exists xT\varphi(x)$ , ceea ce este fals. (Pot să concep că ceva este  $\varphi$  fără să concep un obiect particular care este  $\varphi$ .) În general, soluția acestei dificultăți constă din a face explicit domeniul  $\varepsilon$ -termenilor (ca în Fitting (1972)). Oricum, nici problema, nici soluția nu prezintă importanță aici, căci, după cum va arăta o simplă inspecție, argumentul berkeleyan remediat nu folosește cuantificarea în  $T$ -contexte.  $T$  poate fi înțeles în întregime *de dicto* (sau, echivalent în acest context, toți  $\varepsilon$ -termenii pot fi considerați ca având domeniu restrâns); și într-o astfel de interpretare, folosirea sa este complet neproblematică.

O a doua obiecție<sup>19</sup> este aceea că, atunci când  $T$  este înțeles *de dicto*, Schema Conceperii eșuează. Dacă se concepe *de dicto* că Parisul este capitala Franței, nu se concepe în mod necesar Parisul. Această obiecție ridică probleme suplimentare cu privire la noțiunea de concepere despre care se presupune că funcționează aici. Sunt bucuros să fiu de acord că există anumite concepții legitime despre concepere pentru care Schema eșuează. De exemplu, într-un sens al

---

<sup>19</sup> Care mi-a fost semnalată independent de Thomas Forster, Mark Lance și David Lewis.

conceperii, ar putea fi necesar să cunoști direct un lucru, într-un sens îndeajuns de tare, pentru a se putea spune că îl concepi. Schema *Conceperii de dicto* eșuează în mod evident pentru acest sens. Totuși, există o noțiune de concepere (extensională) mai slabă și perfect legitimă pentru care Schema este adevărată. Pentru a concepe ceva în acest sens, este necesar doar să ai în minte și să înțelegi o locuțiune substantivală (sau altă reprezentare) care, de fapt, se referă la (sau reprezintă) obiectul în discuție. Dacă eu concep că lucrul  $c$  este  $\emptyset$  și „ $c$ ” se referă la ceva (ceea ce se întâmplă cu siguranță, dacă „ $c$ ” este  $ex \rightarrow tx$  sau  $\exists x \rightarrow tx$ ), atunci eu concep lucrul în acest sens (indiferent dacă cunosc sau nu direct acest lucru sau știu orice altceva despre acesta).

O ultimă și disperată obiecție ar putea fi aceea de a respinge întreaga noțiune de descripție indefinită ca locuțiune care se referă la ceva. O persoană ar putea susține aceasta pe temeiul că toate articolele nehotărâte din limba română trebuie să fie tratate folosind cuantorul existențial (ceea ce este demonstrabil fals<sup>20</sup>) sau pe baza unei concepții mult mai plauzibile. Firește, este de datoria unei astfel de persoane să furnizeze o semantică a descripțiilor indefinite și să arate că aceasta nu satisface unul dintre principiile argumentului. Dar, într-un anumit sens, această mișcare ar fi irelevantă, căci descripțiile indefinite nu sunt esențiale pentru argument. Acesta s-ar putea desfășura la fel de bine folosind descripții definite. De exemplu, dată fiind infinitudinea ordinalelor, acestea nu pot fi concepute în totalitate. Totuși, argumentul se poate desfășura pur și simplu cu ajutorul locuțiunii „ultimul ordinal neconceput”. Rezultatul este efectiv același. Dacă acest fapt amintește cititorului de anumite paradoxuri logice, impresia sa nu este departe de realitate. Ne vom întoarce la această chestiune într-un capitol ulterior.

---

<sup>20</sup> De exemplu, dacă  $x$  este o mulțime non-vidă de mulțimi non-vide, atunci următoarea mulțime este o mulțime de alegere în axiomatica ZF:  $\{y; \text{pentru unele } z \text{ din } x, y \text{ este un membru (selectat) al } z\}$  (vezi Leisenring (1969), pp. 105 și urm.). Este bine cunoscut că, în general, nu se poate demonstra în ZF că mulțimile de alegere există, dacă sunt disponibili doar cuantorii obișnuiți.

Obiecțiile pe care le-am considerat se adresează interpretării inițiale a argumentului, dar obiecții similare ar putea fi făcute la adresa interpretării modale. Răspunsurile ar fi, de asemenea, similare. În plus, ca răspuns la cea de-a doua obiecție, ar fi important de notat că, date fiind principiile modale standard, adevărul logic al schemei concepției pentru „concepe” implică Schema Concepției pentru „conceptibil”, căci, dat fiind că  $\Box(T\phi(c) \rightarrow \tau c)$ , rezultă  $\Diamond T\phi(c) \rightarrow \Diamond \tau c$ .

## §4.9

### *Paradoxul lui Berkeley*

După cum vedem acum, *reductio* întreprinsă de Berkeley, în pofida încercărilor sale de a-i dezamorsa concluzia, stabilește o contradicție. De fapt, după cum ar trebui să fie clar, este o contradicție tipică a unei limite a gândirii. După cum demonstrează o parte a argumentului (remediat),  $c$  (i.e.  $\exists x \neg \tau x$ ) nu este în clasa lucrurilor concepute (conceptibile) (Transcendență); dar, după cum demonstrează cealaltă parte a argumentului,  $c$  este în clasa lucrurilor concepute (conceptibile) (Închidere).

Putem chiar să renunțăm la o bună parte dintre detaliile argumentului. Să luăm argumentul (remediat) și să eliminăm totul până la demonstrația lui  $\tau c$ . Ceea ce rămâne este atunci:

$$\frac{\frac{\exists x \neg \tau x \quad \exists x \neg \tau x \rightarrow \neg \tau c}{\neg \tau c}}{\tau c \wedge \neg \tau c}$$

Să numim acest argument *Argumentul Nucleu*.<sup>\*</sup> Nucleul este un argument a cărui concluzie este o contradicție și care pornește de la negația Tezei lui Berkeley și premisa suplimentară  $\tau c$ . Nu folosește Schema Concepției și nici Prefixarea sau chiar operatorul  $T$ . În plus, premisa suplimentară este adevărată sau cel puțin poate fi făcută

---

<sup>\*</sup> În original: *the Core Argument*.



adevărată. *Se poate* concepe un obiect care nu este conceput (inconceptibil) în sensul adecvat; eu pot concepe un astfel de obiect și la fel și tu.

Dintre cele două interpretări ale acestui argument (cea inițială și cea modală), interpretarea modală este, după cum se poate demonstra, cea mai fundamentală. Căci adevărul concluziei interpretării inițiale este o chestiune mai curând contingentă, depinzând de faptul că cineva concepe efectiv, în timp ce adevărul concluziei interpretării modale nu depinde de supoziții similare. În orice caz, în capitole ulterioare voi numi interpretarea modală a Argumentului Nucleu *Paradoxul lui Berkeley*.<sup>21</sup>

## Concluzie

Cu aceste botezări, Partea întâi a cărții se încheie. Seria de sugestii prekantiene potrivit cărora limitele gândirii pot fi contradictorii atinge un apogeu în argumentul lui Berkeley (primul argument prekantian întâlnit care reușește să stabilească o contradicție la limitele gândirii – cu toate că am întrezărit și unele argumente ulterioare). Idealismul lui Berkeley l-a împiedicat pe acesta să sesizeze contradicția, dar idealismul nu este o salvare, după cum am

---

<sup>21</sup> În (1992), Slater comentează asupra a ceea ce este, de fapt, Paradoxul lui Berkeley. În măsura în care le înțeleg, comentariile sale revin la următoarele. Teza lui Berkeley este adevărată, dar este inofensivă, dacă este bine înțeleasă, astfel că argumentul poate fi interpretat ca o *reductio*. Slater formulează un argument independent pentru Teză și încearcă să arate de ce este inofensivă. Argumentul independent este esențialmente ultimul argument pe care l-am examinat la finalul secțiunii 4.7 și după cum am văzut acolo, acesta eșuează. (Slater formulează un ceva ce aduce a argument pentru contrapozabilitatea  $\varepsilon$ -axiomei, dar acesta presupune pur și simplu ceea ce trebuie demonstrat.) Teza este presupusă a fi inofensivă, întrucât o anumită descripție („un lucru care nu este denotat de acest termen”) se referă la orice. Acum, potrivit semanticii standard a  $\varepsilon$ -termenilor cu care am operat, așa ceva nu este posibil. Deci chiar dacă Slater are în vedere o semantică non-standard, aceasta este irelevantă. Slater schițează un argument independent pentru pretenția că termenul în discuție se referă la orice, dar și acest argument depinde de contrapozitia  $\varepsilon$ -axiomei.

văzut. În următoarea parte a cărții, ne vom îndrepta atenția asupra a doi filosofi în ale căror lucrări a fost recunoscută și teoretizată pentru prima dată natura contradictorie a limitelor gândirii: Kant și Hegel.

## **PARTEA A 2-A**

### **LIMITELE GÂNDIRII LA KANT ȘI HEGEL**

Noi spunem: dar aceasta nu este așa! – totuși *este* așa! Și tot ce putem face este să continuăm a repeta aceste antiteze.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Culture and Value*



## 5. NOUMENE ȘI CATEGORII

### *Introducere*

În Partea întâi a cărții am întâlnit limite ale gândirii care apar în diferite locuri în filosofie. Am întâlnit, de asemenea, numeroase sugestii potrivit cărora aceste limite ar putea fi contradictorii, sub forma argumentelor formulate de diferiți filosofi. Cu excepția lui Cusanus, nici unul dintre acești filosofi nu era bucuros să accepte că are de a face cu un obiect literalmente contradictoriu; și chiar Cusanus avea o înțelegere teoretică insuficientă a situației în care se găsea. Această stare de lucruri s-a schimbat radical în secolul al XVIII-lea, o dată cu lucrările lui Kant și Hegel. La acești filosofi întâlnim pentru prima dată o recunoaștere generală a naturii contradictorii a limitelor gândirii, împreună cu o teoretizare a modului în care apare această natură și a cauzelor respective. În această parte a cărții vom trece în revistă lucrările relevante ale acestor doi filosofi, începând cu Kant.

Am întâlnit patru limite ale gândirii: limita conceperii, limita exprimării, limita cogniției și limita iterării (infiniul generat). În general, aceste limite apăreau în contexte destul de diferite și aveau puțin de a face una cu alta. La Kant apar toate aceste limite. Primele trei limite apar în legătură cu concepțiile lui Kant despre categorii; ultima limită apare în legătură cu tratarea sa a antinomiilor. Mai mult, la Kant aceste limite nu sunt de loc independente, ci interacționează într-un fel important, după cum vom vedea. În acest capitol voi trata primul subiect (categoriile), lăsându-l pe cel de-al doilea (antinomiile) pentru capitolul următor. Totuși, datorită interacțiunii diferitelor noțiuni, nici unul dintre aceste două capitole nu este de sine stătător.

Principalul text de care ne vom ocupa este *Critica rațiunii pure* (la care se referă toate trimiterile, dacă nu se specifică altfel<sup>1</sup>) Scopul acestui text este acela de a cartografia geografia logică a celor mai generale trăsături ale gândirii și, după cum sugerează numele său, de a-i descifra limitele. Nu este deci surprinzător că textul este obligat să se confrunte cu contradicțiile inerente ale limitelor gândirii. Interpretarea *Criticii* este, totuși, o chestiune delicată. Lucrurile stau așa, în parte, datorită modului abstract și jargonat în care Kant se exprima pe sine. Mult mai important, lucrurile stau așa pentru că este vorba despre un text scris de-a lungul a aproape zece ani, timp în care concepțiile lui Kant s-au schimbat. Coșmarul interpretului este amplificat de faptul că Immanuel Kant a întreprins modificări majore în cea de-a doua ediție a *Criticii* și, pentru ca lucrurile să stea și mai rău, a publicat o versiune prescurtată și „populară” între cele două ediții, *Prolegomene la orice metafizică viitoare* [care se va putea înfățișa drept știință].

Rezultatul este un set de documente care conține numeroase contradicții interne, nu de tipul celor pe care le examinăm în carte – care se datorează faptului că subiectul implicat este inerent contradictoriu –, ci care se datorează pur și simplu eterogenității construcției acestor documente. (Toate acestea sunt documentate minuțios în Kemp Smith (1923)). Astfel, deși ceea ce voi spune îmi pare a fi o interpretare corectă a marelui Kant, ar fi nesăbuit să neg posibilitatea altor interpretări; dar considerarea altor comentatori aici ar avea drept rezultat nesesizarea pădurii din cauza copacilor, așa că nu voi încerca așa ceva. Dacă am dreptate, ar trebui să i se recunoască lui Kant meritul de a fi prima persoană care a remarcat că acele contradicții de tipul despre care discutăm sunt, într-un sens, inerente în limitele gândirii. Dacă greșesc, meritul aparține în întregime altcuiva.

---

<sup>1</sup> Toate citatele din *Critica* din acest capitol și din cel care urmează sunt luate din Kemp Smith (1933). [Vezi traducerea românească de Nicolae Bagdasar și Elena Moisiuc, în Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura Științifică, 1969.]

## §5.1

### *Fenomene și noumene*

Distincția crucială, atât pentru acest capitol, cât și pentru cel care urmează, este distincția lui Kant dintre fenomene și noumene. Fenomenele sunt, în esență, acele lucruri care sunt perceptibile prin simțuri. Folosesc aici „lucru“ într-un sens îndeajuns de larg pentru a include obiecte cum sunt clădirile, țările și stelele, precum și evenimente cum sunt dispariția dinozaurilor, zborurile avioanelor și moartea lui Hegel. Noumenele, sau cel puțin cele ce putem spune despre ele, sunt, după cum vom vedea, mult mai problematice. Ori-cum, în esență, sunt noumene acele lucruri care nu sunt fenomene. În măsura în care pot fi „obiecte ale intelectului“, noumenele pot fi concepute, dar nu și percepute. Unele exemple de noumene menționate de Kant sunt: Dumnezeu, cosmosul și sufletul.<sup>2</sup> Vom ajunge imediat și la alte exemple.

Distincția dintre fenomene și noumene este perfect de înțeles pentru un non-kantian, tot atât cât și pentru un kantian. Și toți pot fi de acord că fenomenele sunt în spațiu și timp (sau doar în timp, în cazul senzațiilor interne). Cu toate acestea, mulți ar susține că nu toate lucrurile aflate în (spațiu și) timp sunt fenomene. Căci există multe entități fizicale, inclusiv cele care sunt responsabile de percepțiile noastre (cum sunt fotonii și radiația electromagnetică), care nu sunt ele însele perceptibile.

Este, prin urmare, important de notat că la Kant întâlnim o concepție destul de particulară despre ceea ce sunt fenomenele. Căci Kant considera că obiectele în sine nu pot fi percepute sau, în jargonul său, *intuite*; ceea ce se percepe sunt reprezentările noastre mentale ale obiectelor de acest fel. Kant numește această concepție „Idealism transcendental“. După cum explică acesta (A109):

---

<sup>2</sup> Vezi *Prolegomene*, secțiunea 45.

Fenomenele sunt singurele obiecte care ne pot fi date nemijlocit și ceea ce în ele se raportează nemijlocit la obiect se numește intuiție. Dar aceste fenomene nu sunt lucruri în sine, ci numai reprezentări, care la rândul lor își au obiectul lor, care deci nu mai poate fi intuit de noi și prin urmare poate fi numit obiect non-empiric, adică transcendentă =  $X$ .

Fenomenele sau reprezentările percepute sunt un rezultat a ceva dat de lucrurile în sine (într-un sens la care va trebui să revenim), dar și de structura a priori folosită de mintea noastră pentru a constitui reprezentările (intuițiile). În particular, spațiul și timpul nu sunt trăsături ale lucrurilor în sine, ci sunt cele mai importante astfel de structuri. Pentru Kant, un cal este o reprezentare spațio-temporală a unui obiect, dar lucrul reprezentat (pe care noi ceilalți l-am putea numi un cal) nu este nici perceput, nici aflat în spațiu și timp.

Rezultă că pentru Kant, toate lucrurile aflate în spațiu și timp sunt fenomene și reciproc. Așadar, atunci când Kant vorbește despre obiecte sau, în formularea sa, despre lucruri în sine care ne prilejuiesc reprezentările, el vorbește despre noumene. Entitățile teoretice, cum sunt fotonii și radiația electromagnetică, în măsura în care Kant ar fi putut înțelege astfel de noțiuni (măsură care nu pare a fi foarte mare), sunt fenomene.

## §5.2

### *Categoriile judecății*

După cum se va dovedi, noumenele sunt exact obiecte contradictorii aflate dincolo de concepere, de tipul pe care l-am întâlnit deja în capitolul anterior. Oricum, această aserțiune nu este deocamdată deloc clară. Căci, prin definiție, noumenele sunt obiecte aflate dincolo de percepere, nu de concepere. Și, după cum tocmai am văzut, Kant distinge cu grijă între percepere și concepere, ceea ce Berkeley nu face (secțiunea 4.5). În plus, după cum observă Kant (B310), nu este nimic contradictoriu în legătură cu noțiunea de noumen ca atare. Contradicția apare datorită concepțiilor lui Kant cu privire la categorii; așadar, să ne îndreptăm atenția asupra acestora.



Categoriile sunt concepute de un anumit tip. Kant le numește „pure“, ceea ce înseamnă că acestea nu au conținut empiric (spre deosebire, de pildă, de conceptul *cal*). Detaliile exacte nu sunt foarte importante, dar este important felul în care sunt obținute categoriile. Kant le abstrage din ceea ce el considera a fi formele logice ale judecăților sau, așa cum spunem azi, ale enunțurilor. În logica neo-aristotelică pe care o susținea Kant, fiecare judecată are o calitate, o cantitate, o relație și o modalitate și poate avea fiecare dintre aceste trăsături în câte unul din trei feluri. Fiecăruia dintre aceste feluri îi corespunde o categorie; acestea pot fi prezentate ca în Tabelul 2.<sup>3</sup>

Tabelul 2

	Forma logică	Categoria
Cantitate	Singulare	Unitate
	Particulare	Pluralitate
	Universale	Totalitate
Calitate	Afirmative	Realitate
	Negative	Negație
	Infinite	Limitație
Relație	Categorice	Substanță
	Ipotetice	Cauză
	Disjunctive	Comunitate
Modalitate	Problematică	Posibilitate
	Asertorice	Existență
	Apodictice	Necesitate

<sup>3</sup> Am luat tabelul din *Prolegomene*, secțiunea 21, cu excepția faptului că am inversat ordinea celor trei cantități, urmându-l pe Bennett (1966), p. 77. Citatele din *Prolegomene* sunt din Beck (1950). [Vezi traducerea românească de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, în Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, București, Editura Paralela 45, 2005.] A spune despre categoria modalității că este o chestiune de formă logică în sensul modern înseamnă a forța puțin lucrurile, deoarece Kant ia forma logică drept o chestiune care ține de semantică, mai curând decât de sintaxă. Vezi A74=B100. Voi ignora aici această subtilitate.

Pentru a ilustra, să considerăm, de exemplu, judecata „Unii capitaliști pot să nu fie miloși“. Această judecată are cantitatea particulară, calitatea negativă, relația categorică și modalitatea problematică. Astfel, judecata desfășoară categoriile pluralității, negației, substanței și posibilității. Luând încă un exemplu, judecata „Dacă o bucată de metal este încălzită, atunci se dilată“ are cantitatea universală, calitatea afirmativă, relația ipotetică și modalitatea apodictică. Astfel, judecata desfășoară categoriile totalității, realității, cauzei și necesității.

Detaliile exacte ale acestei taxonomii nu rezistă unei examinări atente. O judecată cum este „Toți capitaliștii sunt exploataitori sau unii muncitori sunt exploatați“ este atât particulară, cât și universală; judecata „Oswald l-a omorât pe Kennedy“ este categorică, dar este în mod clar cauzală ș.a.m.d. Dar defectul subiacent aici se datorează în mare măsură inadecvării teoriei formelor logice din logica tradițională. Întocmirea unui tabel al categoriilor similar, bazat pe o noțiune modernă de formă logică (o noțiune care, de exemplu, ar da o formă distinctă pentru construcțiile agentive), ar fi un exercițiu interesant, dar nu-l voi face aici. Trebuie să reținem doar că aceste categorii sunt abstrase din formele logice ale judecăților și, foarte important, că fiecare judecată desfășoară una sau mai multe astfel de categorii, după cum nota Kant însuși în următorul corolar (A254=B302):

[Categoriile] inele nu pot fi (...) definite. Funcțiile logice ale judecăților în genere: unitate și pluralitate, afirmație și negație, subiect și predicat, nu pot fi definite fără a comite un cerc vicios, fiindcă definiția însăși ar trebui să fie o judecată și deci ar trebui să cuprindă deja aceste funcții.

Este important de notat că în *Prolegomene*, secțiunea 18 și urm., Kant distinge între judecăți obiective și judecăți subiective, dintre care numai primele desfășoară categoriile. Oricum, aceasta este o anomalie în gândirea lui Kant și, o dată cu cea de-a doua ediție a *Criticii*, judecățile subiective au devenit doar asociații de idei.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Vezi Kemp Smith (1923), pp. 288 și urm.

### §5.3

#### *Aplicabilitatea categoriilor*

După alegerea categoriilor, următorul aspect esențial de remarcat este concepția lui Kant potrivit căreia acestea pot fi aplicate (semnificativ) doar la fenomene. După cum formulează Kant în *Prolegomene* (secțiunea 30):

nici chiar conceptele pure ale intelectului nu au nici o semnificație atunci când sunt separate de obiectele experienței și sunt raportate la lucrurile în sine (*noumena*).

Kant se întoarce repetat la acest aspect în *Critica* (de exemplu A95, B147, A139=B178, A239=B298). Totuși, argumentele sale sunt întrucâtva slabe.

După câte pot să îmi dau seama, există trei astfel de argumente. Un prim și important argument privește așa-numita deducție transcendentă a categoriilor. Kant se confruntă cu problema temeiurilor pe care le avem pentru a presupune că aceste categorii se pot aplica la *orice* sau, într-un jargon mai modern, a felului în care putem fi siguri că limbajul nostru se aplică realității. În timp ce filosofi mai moderni ar putea încerca să argumenteze aceasta în termenii unor trăsături ale naturii limbajului, cum sunt utilizarea sau evoluția sa, Kant caută soluția în natura conștiinței.

Nu este nevoie să urmărim argumentul prin toate turnurile sale întortocheate; esențialmente, acesta decurge după cum urmează. Fiecare conștiință individuală posedă o unitate. (Percepția apăsării tastelor la care dactilografiez și cea a zgomotului făcut de acestea aparțin unei singure conștiințe.) Cum este posibil? Este posibil, potrivit lui Kant, deoarece obiectele conștiinței însele posedă o unitate. (Percepția apăsării tastelor și zgomotul făcut de acestea sunt părți ale unui singur lucru: dactilografierea mea.) Cum este posibilă această unitate? Răspunsul, tot potrivit lui Kant, este acela că tocmai

judecățile mele care desfășoară categoriile sunt cele care unifică aceste lucruri disparate. (Apăsarea tastelor cauzează zgomotul făcut de acestea.) Astfel, aplicabilitatea categoriilor este garantată, în ultimă instanță, de unitatea conștiinței mele. Rezultă de aici că aceste categorii sunt trăsături mentale care – precum spațiul și timpul – sunt constitutive percepțiilor mele, reprezentări mentale, astfel că acestea se aplică doar fenomenelor. După cum rezumă Kant (A111):

Condițiile a priori ale unei experiențe posibile în genere sunt în același timp condițiile posibilității experienței. Eu afirm că mai sus menționatele categorii nu sunt altceva decât condițiile gândirii pentru o experiență posibilă, așa cum spațiul și timpul conțin condițiile intuiției pentru această experiență. Prin urmare, și ele sunt concepte fundamentale pentru a gândi obiecte în genere corespunzătoare fenomenelor și au deci apriori valabilitate obiectivă; ceea ce am voit propriu-zis să știm.

Pentru scopurile de față nu este nevoie să discutăm acea parte a argumentului lui Kant privitoare la faptul că unitatea conștiinței mele este dată de categorii. Căci chiar dacă așa stau lucrurile, etapa finală a argumentului este un evident *non-sequitur*. Din faptul că aceste categorii sunt exact un anumit gen de condiție a experienței mele nu rezultă că ele nu pot funcționa și în alt fel; că ele „nu sunt altceva decât” asta, cum formulează Kant în citatul de mai sus. Similar, din faptul că o șurubelniță este exact acea unealtă cu care oamenii înșurubează nu rezultă că șurubelnița nu are și alte utilizări – pe care le las în seama imaginației cititorului. Și nimic din deducția transcendențială – din câte pot să-mi dau seama, în orice caz – nu pare a garanta aceasta.

Un al doilea temei, mai bun, pe care îl avansează Kant în favoarea supoziției conform căreia categoriile se aplică doar la fenomene decurge după cum urmează. Kant observă că pentru a aplica o categorie, este necesar să avem un criteriu sau, în jargonul său, o *schemă* a aplicabilității acesteia. În „Despre schematismul conceptelor pure ale intelectului”, Kant dă ceea ce el consideră a fi criteriile aplicabilității categoriilor. Kant nu neagă că, în mod logic, ar putea fi și alte

criterii, dar, în fond, acestea sunt singurele criterii pe care le avem sau pe care le-ar putea avea ființe constituite ca noi.

Acum, se dovedește că, pentru *toate* categoriile, criteriile presupun timpul. Pentru a da două exemple simple (A143=B183 și urm.): „schema substanței este permanența realului în timp“, „schema necesității este existența unui obiect în orice timp“. Rezultă că are sens aplicarea criteriilor doar la acele lucruri care sunt în timp: fenomenele. După cum formulează Kant (A145=B184 și urm.):

Se vede deci din toate acestea ce conține și ce face reprezentabilă schema fiecărei categorii (...) Schemele nu sunt altceva decât determinări de timp (...) schemele conceptelor pure ale intelectului sunt deci adevăratele și unicele condiții pentru a procura acestor concepte o raportare la obiecte, prin urmare o *semnificație*. Categoriile nu au în definitiv altă folosire decât una empirică posibilă (...)

Corectitudinea criteriilor lui Kant nu este indiscutabilă. Pentru început, nu este clar că există o diferență între criteriul dat pentru a fi o substanță și cel pentru a fi necesar! În plus, s-ar putea lua indeductibilitatea drept criteriu pentru a fi o substanță și independența de orice altceva în privința existenței drept criteriu pentru necesitate. (După cum se pare, Kant însuși procedează în acest fel în altă parte în *Critica*, după cum vom vedea atunci când vom discuta despre prima și a patra antinomie în capitolul următor.) Nici unul dintre aceste criterii nu presupune noțiunea de timp. Oricum, dacă acceptăm că toate criteriile sunt temporale, decurge concluzia lui Kant.

Un al treilea și ultim argument al lui Kant pentru non-aplicabilitatea categoriilor la noumene se bazează pe antinomii. Concluzia lui Kant pretinde a furniza o soluție pentru acestea (de exemplu A421=B449, A642=B670). Acest argument este atât de strâns legat de antinomii, încât voi amâna discutarea sa pentru capitolul următor.

## §5.4

***Legea cauzalității***

Pentru beneficiul capitolului următor, voi face o scurtă digresiune. Potrivit lui Kant, deducția transcendențială a stabilit aplicabilitatea categoriilor la fenomene. În „Sistemul tuturor principiilor intelctului pur“, Kant încearcă apoi să stabilească ce principii (sintetice a priori) guvernează această aplicabilitate. Principiul pe care doresc să îl comentez aici este cel prezentat în analogia a doua: orice eveniment are o cauză („Legea cauzalității“). Am respins deja acest principiu pe temeiul bine cunoscut al non-determinismului mecanicii cuantice (secțiunea 2.9). Voi examina pe scurt locul unde cred că argumentul lui Kant pentru acest principiu eșuează.

Potrivit lui Kemp Smith,<sup>5</sup> Kant formulează șase argumente distincte, dar tema comună acestora este următoarea. Kant observă că ordinea temporală a evenimentelor nu este determinată de ordinea temporală în care noi le observăm și sugerează că ordinea lor temporală este determinată de ordinea cauzalității. Prin urmare, Kant este de acord cu o versiune a teoriei cauzale a direcției temporale. Să o admitem pentru beneficiul argumentului.

Kant tinde să presupună că legea cauzalității rezultă din această teorie. Nu este așa. Această chestiune este clară din faptul că teoria este perfect consistentă cu pretenția că a existat un prim eveniment. Dar chiar dacă presupunem că pentru orice eveniment, *e*, există un eveniment anterior, nu putem folosi teoria cauzală pentru a conchide că *e* are o cauză. Aceasta se întâmplă deoarece orice teorie cauzală rezonabilă poate susține doar că producerea cauzală a lui *y* de către *x* este o condiție *suficientă* pentru ca *x* să precedă *y*; nu poate fi o condiție necesară. (Există multe lucruri care se întâmplă înainte de *y* și care nu sunt conectate cauzal cu *y*.)

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 369.

Modalitatea standard de a obține condiții necesare și suficiente este aceea de a spune că  $x$  precede  $y$  ddacă este *posibil* să existe un lanț causal de la  $x$  la  $y$ . (Vezi Grünbaum (1973), p. 187.) Dar într-o astfel de abordare este clar că un eveniment  $e$  poate să nu aibă nici o cauză, chiar dacă există un eveniment anterior lui  $e$ : tot ce rezultă este că este posibil ca  $e$  să aibă o cauză. O modalitate mult mai non-standard de a obține condiții necesare și suficiente este sugerată de Beck (1966), în „apărarea” sa a celei de-a doua analogii. Beck sugerează, de fapt, că  $x$  precede  $y$  ddacă  $x$  cauzează un eveniment simultan cu  $y$ . Dar, din nou, este clar că, într-o astfel de abordare,  $e$  poate să nu aibă nici o cauză;  $e$  poate fi simultan cu un eveniment care are o cauză.

Se pare, deci, că argumentul lui Kant nu poate fi remediat. Observând aceasta, să ne întoarcem la argumentul principal al acestui capitol.

## §5.5

### *Natura contradictorie a noumenelor*

Concepția lui Kant conform căreia categoriile nu pot fi aplicate la noumene îl conduce pe acesta la contradicțiile la limita gândirii. Să începem cu limita cogniției. Aplicabilitatea categoriilor exclusiv la fenomene implică faptul că nu poate exista o cunoaștere a noumenelor. După cum Kant explică (Bxxv și urm.):

că noi nu avem concepte ale intelectului, deci nici un fel de elemente pentru cunoașterea lucrurilor în sine decât în măsura în care poate fi dată o intuiție corespunzătoare acestor concepte, /prin urmare că noi nu putem avea cunoaștere despre nici un obiect ca lucru în sine, ci numai întrucât el este obiect al intuiției sensibile, ca fenomen adică, /va fi dovedit în partea analitică a *Criticii*; de unde urmează negreșit limitarea oricărei cunoașteri speculative posibile a rațiunii la obiectele simple ale *experienței*.

Pretenția lui Kant conform căreia putem avea cunoaștere despre fenomene, dar nu și despre noumene, trasează limite foarte precise

întinderii cunoașterii. Prin urmare, nu este surprinzător că filosoful este prins în capcana auto-referențială implicată în scepticism (vezi secțiunea 3.4). Căci iată-l pe Kant scriind o carte considerabilă al cărei scop este cel puțin acela de a ne informa, *inter alia*, despre noumene. Prin urmare, propria sa teorie este deopotrivă în și în afara cunoscutului.

Kant s-ar fi apărat împotriva acestei acuzații într-un fel destul de asemănător celui în care Carneades s-ar fi apărat împotriva unei acuzații similare (vezi secțiunea 3.4, nota de subsol 8), și anume prin a insista că lucrarea sa nu ne furnizează nici o cunoaștere a noumenelor, ci ceva mai puțin. Pasajul din care tocmai am citat continuă astfel:

Totuși, trebuie bine notat, se face aici totdeauna rezerva că, deși nu putem cunoaște, totuși trebuie cel puțin să putem *gândi* aceleași obiecte și ca lucruri în sine. Căci altfel s-ar ajunge la judecata absurdă că fenomenul ar fi, fără ceva care să apară.\*

Așadar, deși nu putem cunoaște nimic despre lucrurile în sine și, mai general, despre noumene, putem cel puțin să gândim despre acestea.<sup>6</sup> Cât de adecvat este acest răspuns?

---

\* La Kant, fenomenele nu pot să fie fără ceva care să apară. Textul în limba engleză folosit de Priest dă aici următoarea traducere: „Otherwise we should be landed in the absurd conclusion that there can be appearances without anything that appears.”

<sup>6</sup> Ewing ((1938), p. 198) sugerează că aceasta se poate realiza folosind categoriile pure, adică folosind categoriile fără criteriile de aplicare ale acestora (categoriile neschematizate). Nu văd cum ar putea funcționa așa ceva. Categoriile pure furnizează doar *formele* logice ale judecăților, după cum arată chiar Kant (de exemplu B150). Categoriile pure nu pot furniza nici un fel de conținut. După cum formulează Kant (A248=B305):

categoriile pure, fără condițiile formale ale sensibilității, au numai o semnificație transcendențială, fiindcă o asemenea folosire este imposibilă în sine, întrucât sunt lipsite de toate condițiile vreunei folosiri (în judecăți), adică de condițiile formale ale subordonării vreunui pretins obiect sub aceste concepte. Cum (ca simple categorii pure) nu trebuie să aibă aplicare empirică și nu pot avea folosire transcendențială, ele



A spune că nu putem cunoaște nimic despre noumene, cu toate că este adevărat, este mai curând derutant, deoarece sugerează că imposibilitatea de a avea cunoaștere se datorează în întregime lipsei noastre de acces *epistemic*. Imposibilitatea cunoașterii apare, totuși, dintr-un motiv mult mai profund: o lipsă de acces *conceptual*. Situația este aici aceeași cu cea pe care am constatat-o în legătură cu materia primă (secțiunea 1.6). (O serie de comentatori perspicace au observat similaritatea dintre noumene – în special dintre lucrurile în sine – și materia primă.<sup>7</sup>) Motivul pentru care nu putem avea cunoaștere despre noumene este exact acela că nu putem nici măcar să formulăm enunțuri despre acestea: orice enunț (semnificativ) despre noumene ar trebui să aplice categoriile, ceea ce este imposibil.

O dată ce se constată aceasta, devin clare două lucruri. Primul este acela că este tot atât de imposibil să nutrești gânduri despre noumene pe cât este să cunoști ceva despre ele. Căci ambele atitudini presupun enunțuri (semnificative) despre noumene. Prin urmare, presupusa soluție a lui Kant eșuează. Cel de-al doilea este acela că aici este implicată o contradicție mult mai fundamentală decât cea la limita cogniției: contradicția la limita exprimării.

Chiar teoria lui Kant conține numeroase aserțiuni despre noumene, aplicând diferite categorii, după cum au arătat criticii, începând cu Hegel.<sup>8</sup> De exemplu, Kant vorbește despre noumene în calitate de cauzatoare ale senzațiilor noastre (e.g. A228=B345):<sup>9</sup>

Intelectul limitează, prin urmare, sensibilitatea, fără a-și extinde prin aceasta câmpul său propriu și avertizând-o să nu cuteze a se îndrepta spre lucruri în sine, ci numai spre fenomene, ~~el~~ gândește un obiect în sine, dar numai ca obiect transcendentă, care este cauza fenomenului (prin urmare, el însuși nu este fenomen) (...)

---

nu au nici o folosire, dacă le izolăm de orice sensibilitate, adică ele nu pot fi aplicate la nici un pretins obiect,

<sup>7</sup> Vezi Wolff (1963), p. 152 n. și Łukasiewicz (1953), p. 72.

<sup>8</sup> Vezi Inwood (1983), p. 146.

<sup>9</sup> Vezi, de asemenea, A494=B522.

Și acesta este doar vârful aisbergului.<sup>10</sup> Atunci când Kant spune că se poate presupune existența noumenelor (A253=B309), el desfășoară categoria existenței; atunci când spune că acestea nu sunt în timp, el desfășoară categoria negației. Până și enunțul conform căruia categoriile nu pot fi aplicate noumenelor desfășoară categoriile posibilității și negației! Așadar, în afară de cazul în care Kant ar accepta că propria sa teorie este lipsită de înțeles, trebuie ca aceasta să poată exprima astfel de lucruri (Închidere).

Totuși, nu le poate exprima (Transcendență). Căci, după cum formulează Kant (A679=B707):

nici un fel de concepte (...) nu sunt suficiente pentru aceasta (...) Conceptele realității, substanței, cauzalității, chiar și cele ale necesității în existență nu au, în afara folosirii prin care fac posibilă cunoașterea empirică a unui obiect, nici un sens care să determine un obiect oarecare.

Dar cu aceasta problemele încă nu s-au încheiat. Căci nu numai teoria lui Kant este dincolo de limita exprimabilului, ci chiar noumenele însele sunt dincolo de limita conceptibilului (gândibilului). Dacă pot gândi despre anumite obiecte, atunci trebuie să dispun de o modalitate de a mă concentra mental asupra acestora și pot folosi acest fapt pentru a le face subiecte ale unor aserțiuni. Deci pot face o judecată despre ele. Întrucât nu se pot face judecăți despre noumene, nu se poate gândi despre ele. Așadar, noumenele sunt exact obiecte dincolo de conceptibil (Transcendență). Totuși, în mod clar, a face o judecată oarecare despre un noumen, așa cum face adesea Kant, este a gândi despre acesta (Închidere). Prin urmare, noumenele sunt exact obiecte contradictorii dincolo de limita conceperii. În particular, Kant se află în aceeași poziție ca Anselm (secțiunea 4.2) și Cusanus (secțiunea 1.8) în privința lui Dumnezeu.

Kant era conștient de contradicția implicată și era foarte incomod de aceasta. Acest fapt apare cel mai clar în capitolul din *Critica* intitulat „Despre principiul distingerii tuturor obiectelor în genere

---

<sup>10</sup> Vezi Kemp Smith (1923), p. 412.

în fenomene și noumene“, în care filosoful încearcă să scape de contradicție prin intermediul distincției dintre o noțiune pozitivă ilegitimă de noumen și o noțiune negativă, sau limitativă, legitimă de noumen. Aceasta nu ajută: potrivit lui Kant, noțiunea negativă are rolul de a pune o limită asupra ariei de aplicabilitate a categoriilor și deci asupra posibilității noastre de a face judecăți (A255=B311). Dar a spune că există (sau chiar că pot exista) lucruri despre care nu putem judeca este tocmai a face o judecată asupra acestora; mai precis, această judecată cuantifică existențial peste acestea și deci recurge la categoria pluralității. Noțiunea „legitimă“ este, prin urmare, tot atât de ilegitimă ca și cea ilegitimă.

Acest capitol al *Criticii* a fost într-atât de neizbutit, încât Kant l-a refăcut pentru ediția a doua, dar fără să facă nimic pentru a înlătura contradicția fundamentală. După cum arată Kemp Smith ((1923), pp. 413 și urm.):

Dar dincolo de a pune într-un contrast încă și mai pronunțat cele două aserțiuni opuse, pe de o parte cea potrivit căreia nu trebuie să luăm categoriile drept altceva decât ~~funcțiuni subiective ale gândirii~~ și pe de altă parte cea potrivit căreia un concept limitativ este absolut necesar, în noile pasaje Kant nu face nici o încercare de a preîntâmpina dificultățile implicate. O dată cu aserțiunea potrivit căreia categoriile ca atare și deci, prin implicație, cele ale realității și existenței, sunt inaplicabile lucrurilor în sine, Kant adaugă, fără vreo conștientizare vizibilă a contradicției, afirmația că lucrurile în sine trebuie să fie cu toate acestea postulate ca existând efectiv.

Așadar, Kant este prins direct în capcana contradicției inerente în limitele gândirii. Și voi sublinia încă o dată: aceasta nu este o contradicție de genul celor ce abundă în *Critica*, adică un rezultat al neatenției în privința schimbării punctelor de vedere, ci este o contradicție prilejuită chiar de obiectele teoriei.

## §5.6

### *Analogie*

În secțiunea 4.2 am remarcat că, atunci când este confruntat cu o situație similară în care conceptele noastre nu pot fi aplicate lui Dumnezeu, Anselm încearcă să dezamorseze contradicția implicită în formularea de aserțiuni despre Dumnezeu susținând că aplicațiile aparente trebuie să fie înțelese doar prin analogie. Poate face Kant o mișcare similară?

Ei bine, el face o mișcare similară în legătură cu aplicarea unei categorii: cauzarea. În *Supliment la Dialectica transcendentă* (A672=B700 și urm.) și în *Înceierea Prolegomenelor* (secțiunile 57 și 58), Kant spune că, deși noi nu putem înțelege (literalmente) enunțul conform căruia un noumen, cum este Dumnezeu, cauzează lumea (alt noumen) sau ceva din lume (un fenomen), putem să privim lucrurile *ca și cum* ar fi așa. Aceasta nu este o modalitate foarte fericită de a pune problema. Dacă enunțul  $\varphi$  nu are sens, atunci nici enunțul că este ca și cum  $\varphi$  nu are sens. În orice caz, după cum continuă să explice Kant (cel mai clar în *Prolegomene*), atunci când spune aceasta, el înțelege că atunci când Dumnezeu face ceea ce face pentru a crea lumea sau ceva din lume, ceea ce se întâmplă este *analog* cu cea ce se întâmplă atunci când un fenomen cauzează un alt fenomen.

Lăsând la o parte problema dacă această mișcare poate fi făcută să funcționeze în acest caz special, nu este greu de văzut că mișcarea nu poate fi făcută să funcționeze în general (și nici nu există vreo dovadă care să sugereze că filosoful considera că ar putea funcționa astfel). Mai întâi, spunându-se, de exemplu, că, în cazul în care cauzarea este aplicată la (predicată despre) noumene, aceasta trebuie să fie înțeleasă prin analogie, se face, totuși, o judecată despre noumene. S-ar putea sugera că în discursul despre aplicarea conceptelor la noumene (și astfel despre aplicarea categoriei de substanță), chiar termenul „aplicare” trebuie să fie înțeles prin analogie. Dar nu

aceasta este ceea ce avea în vedere Kant și nici nu poate fi fără a se submina ceea ce s-a argumentat. Căci această sugestie nu este înțeleasă ca fiind similară pretenției conform căreia cauzarea, atunci când este aplicată la un noumen, trebuie să fie înțeleasă prin analogie. (Nu este clar nici măcar care ar putea fi sensul acestei sugestii). Conținutul exact al ideii că aplicarea termenului „cauză“ se face prin analogie poate fi exprimat doar pentru că termenul „aplicare“ este folosit în sensul său semantic propriu.

În plus, categoria cauzării este una dintre puținele categorii în legătură cu care ideea de folosire prin analogie are sens. Avem, la urma urmei, o noțiune generică de *creare*. Dar există alte categorii pentru care nu avem o astfel de noțiune generică, astfel că noțiunea de aplicare prin analogie nu are un sens prea clar. Să luăm, de exemplu, categoria de negație. Să considerăm enunțul conform căruia noumenele nu sunt în spațiu și timp. Este greu de văzut cum poate fi folosită aici prin analogie categoria de totalitate („toate“), dar este de-a dreptul imposibil de văzut cum poate fi folosit prin analogie „nu“ și deci cum poate fi folosită prin analogie categoria de negație.

În fine, există contexte în care categoriile nu pot fi folosite de loc în mod analogic. Să considerăm chiar distincția dintre fenomene și noumene, exprimată după cum urmează: *toate obiectele sunt sau fenomene, sau noumene; fenomenele sunt cele ce pot fi percepute; noumenele sunt cele ce nu pot fi percepute*. În prima clauză, categoriile de totalitate („toate“) și comunitate („sau“) sunt desfășurate pentru toate obiectele, fenomene și noumene. Prin urmare, categoriile trebuie să fie desfășurate în același sens (pesemne literalmente) în ambele cazuri. Similar, în ultimele două clauze, categoria de posibilitate („pot“) este desfășurată atât pentru fenomene, cât și pentru noumene, iar sensul exact al distincției depinde de folosirea sa în același fel. Și iarăși, categoria de negație desfășurată în ultima clauză trebuie să aibă sensul său propriu, căci altfel distincția trasată ar fi ratată.

## *Concluzie*

După câte pot să-mi dau seama, am explorat toate modalitățile pe care Kant le-ar fi putut folosi pentru a evita contradicția. Nici una dintre acestea nu are succes. Problema se pune pentru oricine susține inaplicabilitatea categoriilor la noumene și, în același timp, dorește să considere judecăți despre acestea. Există, prin urmare, doar două soluții posibile.

Prima soluție constă din a renunța la orice discurs despre noumene. Las în seama exegeților kantieni problema a cât de mult ar rămâne în acest fel din proiectul kantian; bănuiesc că nu prea mult. Ideea centrală a idealismului transcendențial este aceea că lucrurile pe care le luăm în mod normal ca fiindu-ne cunoscute sunt reprezentările. Prin urmare, noțiunea exactă de lucruri despre care sunt reprezentările – un tip de noumene – pare a fi încapsulată în chiar problematica lui Kant.<sup>11</sup> Această soluție nu este disponibilă pentru cineva care susține că există – sau chiar că pot exista – obiecte pe care nu le percepem, fie acestea Dumnezeu, fotoni, găuri negre sau numere.

Cealaltă soluție posibilă constă din a renunța la pretenția potrivit căreia categoriile se aplică doar fenomenelor. La urma urmei, până acum am examinat un singur argument rezonabil în acest sens și am observat în secțiunea 5.3 că acesta nu este în afara de orice îndoială. Cred că această soluție este corectă. Dar ne duce din lac în puț, după cum vom vedea în capitolul următor.

---

<sup>11</sup> Vezi citatul din Kant dat în secțiunea 5.1 și cel de-al doilea citat din secțiunea 5.5.

## 6. ANTINOMIILE KANTIENE

### *Introducere*

În acest capitol ne va preocupa cealaltă limită a gândirii din opera lui Kant: limita iterabilului. Aceasta apare și joacă un rol central în dialectica rațiunii pure. Oricum, preocupările noastre din capitolul anterior stau la pândă ca stâncile submarine, după cum vom vedea.

### **§6.1**

### *Iluzia transcendentă*

Dialectica transcendentă are în vedere anumite obiecte pe care Kant le numește *idei transcendente*. Dat fiind un fenomen oarecare, îi putem considera condițiile de un anumit tip. (Kant nu explică foarte clar ceea ce înțelege, în general, prin „condiție”. Cu toate acestea, aici nu va fi nevoie de o definiție;<sup>1</sup> exemplele pe care le vom întâlni vor fi suficiente.) Potrivit lui Kant, rațiunea ne forțează să considerăm totalitatea condițiilor de acel tip. După cum formulează Kant (A409=B436):

Rațiunea reclamă aceasta după principiul: *dacă este dat condiționatul, atunci este dată și întreaga sumă a condițiilor, prin urmare necondiționatul absolut (...)*

Totalitatea rezultantă nu posedă ea însăși condițiile de tipul respectiv – căci altfel nu ar fi suma tuturor acelor condiții. Acesta

---

<sup>1</sup> Bennett ((1974), secțiunea 84) sugerează că o condiție a ceva este o condiție a posibilității acelui ceva.

este motivul pentru care Kant folosește pentru aceasta denumirea de necondiționat. Prin urmare, necondiționatul este un noumen (dacă e să fie ceva): orice fenomen (care, pentru Kant, este o reprezentare; vezi secțiunea 5.1) trebuie să aibă condiții de un tip adecvat (spațiu, timp și cauză), întrucât acestea sunt constitutive experienței.<sup>2</sup>

Necondiționații sunt tocmai ideile transcendente. Potrivit lui Kant, există trei modalități de totalizare, corespunzătoare celor trei tipuri de silogisme: categorice, ipotetice și disjunctive, cu toate că această corespondență este foarte firavă, pentru a nu spune mai mult. Ajungem astfel la trei idei transcendente: sufletul, cosmosul și Dumnezeu.

Fiecare idee transcendentală aduce după sine o specie de argumente, pe care Kant le numește, respectiv, paralogisme, antinomii și ideal. Argumentele par a stabili adevăruri metafizice profunde, dar sunt (pentru rațiuni la care vom ajunge în cazul ideii cosmologice) eronate. (De aceea, Kant le numește „dialectice“.) În pofida acestui fapt, erorile sunt, într-un sens, unele la care ajungem în mod inevitabil: „o aparență naturală și inevitabilă“ (A422=B450). O iluzie optică (cum este vederea unor puncte negre la intersecțiile unei grile albe aflate pe un fond negru) este un produs inerent al (funcționării corecte a) aparatului nostru senzorial. În plus, chiar și atunci când știm că este o iluzie, nu putem evita să o vedem. Similar, iluzia privitoare la argumentele dialectice, pe care Kant o numește „iluzie transcendentală“, este un produs inerent al (funcționării corecte a) aparatului nostru conceptual; chiar dacă știm că argumentele sunt eronate, nu putem evita să le apreciem ca fiind corecte. Explicația lui Kant cu privire la cauza acestor iluzii este oarecum obscură și nesatisfăcătoare. Dar ideea de bază este că posesia noastră a ideilor transcendente îndeplinește funcția regulativă esențială de a ne forța să recunoaștem că orice determinare de condiții nu poate fi decât incompletă și deci de a ne stimula să determinăm condiții suplimentare. Toate acestea sunt rezumate în următorul citat (A644=B672 și urm.):

---

<sup>2</sup> Vezi, de exemplu, A508=B536.



[Ideile transcendente] au o excelentă folosire regulativă și indispensabil necesară, anume de a îndrepta intelectul spre un anumit scop, în vederea căruia liniile de direcție ale tuturor regulilor lui converg într-un punct care, deși nu este desigur decât o Idee (*focus imaginarius*), adică un punct din care conceptele intelectului nu pornesc în realitate, fiindcă el este plasat cu totul în afara liniilor experienței posibile, el servește totuși pentru a le procura cea mai mare unitate [posibilă] împreună cu cea mai mare extindere [posibilă]. De aici rezultă, într-adevăr, pentru noi iluzia ca și când aceste linii de direcție ar porni chiar de la un obiect care s-ar afla în afara câmpului cunoașterii posibile în mod empiric (așa cum sunt văzute obiectele îndărătul suprafeței oglinzii, dar această iluzie (...) este totuși indispensabil necesară dacă, în afară de obiectele care sunt înaintea ochilor noștri, vrem totodată să vedem și pe cele care se află departe în spatele nostru ...)

Analiza lui Kant cu privire la cauza pentru care ideile transcendente joacă un rol cognitiv esențial este foarte problematică și nu doresc nici să o apăr și nici să o discut aici.<sup>3</sup> Oricum, consider că sugestia lui Kant potrivit căreia completitudinea sau totalizarea este, într-un anumit sens, inevitabilă din punct de vedere conceptual este una profundă și mă voi întoarce la aceasta în capitolele următoare.

## §6.2

### ***Antinomiile: structura lor abstractă***

Dintre cele trei specii de argumente dialectice numai una ne va preocupa aici: antinomiile. Toate acestea sunt versiuni ale argumentelor care pot fi întâlnite în polemica dintre Leibniz și Clarke<sup>4</sup>, cu toate că, după cum vom vedea, acestea sunt strâns legate și de o serie de alte argumente pe care le-am întâlnit în capitole anterioare. Toate antinomiile au o structură abstractă comună. Această structură apare cel mai clar, probabil, în prima antinomie, dar se află în toate acestea. În această secțiune voi explicita această structură, înainte de a examina detaliat argumentele.

---

<sup>3</sup> Pentru unele discuții, vezi, de exemplu, Kemp Smith (1923), pp. 425 și urm.; Bennett (1974), cap. 12.

<sup>4</sup> Vezi Al-Azm (1972).

Potrivit lui Kant, există patru antinomii, corespunzător celor patru tipuri de categorii (cantitate, calitate, relație și modalitate), deși, iarăși, corespondența este extrem de firavă. Fiecare categorie produce un tip de condiție și un lucru esențial în legătură cu aceste condiții (prin contrast cu cele implicate în paralogisme și în ideal) este acela că luarea unei categorii poate fi iterată pentru a produce o serie; în propria noastră terminologie, fiecare condiție este un generator (vezi secțiunea 2.1). Considerând un fenomen oarecare ca punct de plecare, prin aplicări repetate ale generatorului pe cât de mult este posibil putem obține limita, adică necondiționatul. (Atunci, strict vorbind, există patru idei cosmologice transcendente, câte una pentru fiecare tip de categorie, dar nimic din aceasta nu alterează arhitectonica anterioară.) Limita poate fi sau secvența generată în acest fel, sau rezultatul aplicării operatorului pe cât de mult este posibil. Oricum, întrucât, potrivit lui Kant (după cum am constatat în secțiunea 6.1), generatorii<sup>5</sup> pot fi aplicați oricărui fenomen pentru a produce un (nou) fenomen, aceștia sunt generatori de infinitate și deci avem de a face cu infinitul generat.

Acum, ceea ce este caracteristic argumentelor dialectice din antinomii este că acestea apar în perechi, fiecare pereche dând concluzia conform căreia limita corespunzătoare are anumite proprietăți contradictorii. Kant numește enunțurile acestor contradictorii teză și antiteză. (*Prima facie*, antinomiile nu sunt întotdeauna de această formă; oricum, după cum vom vedea, contradicția subiacentă este întotdeauna de această formă.) Argumentele pentru aceste enunțuri sunt întrucâtva diferite, dar există un model comun, remarcat chiar de Kant (A485=B513 și urm.). Argumentul pentru antiteză este, în esență, un argument care demonstrează că aplicarea încă o dată a generatorului este întotdeauna posibilă. Cu cuvintele sale, limita, dacă este concepută ca fiind obținută după un număr finit de pași, este „prea mică pentru conceptul“ care o generează. Argumentul pentru teză este întotdeauna un argument care arată că, dacă limita este generată printr-un număr infinit de aplicații ale generatorului,

---

<sup>5</sup> Sau cel puțin versiunile fenomenale ale acestora (vezi mai jos).

apar problemele. În formularea lui Kant, concepută astfel, limita este „prea mare pentru concept“.

Să vedem acum felul în care fiecare antinomie se conformează structurii abstracte pe care tocmai am descris-o. Voi întreprinde, de asemenea, o scurtă evaluare a fiecărui argument (mult mai scurtă decât ar trebui). Fără îndoială, argumentele se prezentau mult mai bine în contextul lor istoric,<sup>6</sup> dar preocuparea mea aici privește chestiunea importanței pe care aceste argumente o au astăzi. Răspunsul este „nu prea mare“, dar lucrurile nu se sfârșesc aici, după cum vom vedea.

### §6.3

#### ***Prima antinomie: începutul cosmosului***

Prima antinomie apare în două versiuni. Una dintre acestea privește timpul, cealaltă privește spațiul. Voi examina în principal prima dintre aceste versiuni, adăugând doar un comentariu la final asupra celei de-a doua. În prima versiune, generatorul este *un eveniment aflat la o depărtare temporală (fixată) anterior lui x*. Kant nu spune „fixată“, dar este clar că asta are în vedere, întrucât se intenționează excluderea regreselor zenoniene. Prin aplicarea repetată a generatorului la un eveniment oarecare (să spunem Revoluția din Octombrie) obținem limita: o secvență de evenimente care se extinde în trecut pe cât de mult este posibil. Contradicția constă pur și simplu din aceea că această limită deopotrivă are și nu are un ultim (i.e. temporal prim) membru. Cu alte cuvinte, contradicția constă din aceea că universul este și nu este limitat în privința timpului trecut.

Argumentul pentru teză este pur și simplu acela că, dacă nu ar exista un astfel de membru, am avea un infinit încheiat, ceea ce este imposibil. După cum formulează Kant (A426=B454 și urm.):

Dacă se admite că lumea nu are început în timp, atunci până la fiecare moment dat s-a scurs o eternitate și, prin urmare, s-a scurs o serie infinită de

---

<sup>6</sup> Vezi Al-Azm (1972).

stări succesive ale lucrurilor în lume. Dar înfinitatea unei serii constă tocmai din aceea că ea nu poate fi niciodată terminată printr-o sinteză succesivă. Deci o serie infinită scursă în lume este imposibilă, prin urmare un început al lumii este o condiție necesară a existenței ei.

Din păcate, argumentul nu reușește. Kant pretinde că o înfinitate încheiată este imposibilă prin definiție. Dar este așa doar datorită unei definiții tendențioase a înfinității, pe care Kant nu o apără niciunde. După cum arată teoria modernă a mulțimilor, există definiții perfect coerente ale înfinității conform cărora o înfinitate încheiată nu este o contradicție în termeni, iar un infinit generat de tipul aflat în discuție este perfect consistent. După cum am văzut în secțiunea 2.6, există o tradiție mult mai sofisticată cu privire la temeiul pentru care o înfinitate încheiată a timpului trecut ar fi contradictorie. Kant, însă, nu apelează la această tradiție. Și, după cum am văzut acolo, nici nu l-ar fi ajutat prea mult dacă ar fi făcut-o. Astfel, acest argument eșuează.

Argumentul pentru antiteză este mult mai interesant. În esență, argumentul arată că, dacă ar exista un ultim membru al regresului, atunci ar exista (o înfinitate de) momente în care nu ar fi nici un eveniment. În nici un astfel de moment nu există vreun temei pentru care ar începe cosmosul, de unde rezultă că nici nu ar fi început (*ibid.*):

Să admitem că [lumea] are un început. Cum începutul este o existență precedată de un timp în care lucrul nu este, trebuie să fi precedat un timp în care lumea nu era, adică un timp vid. Dar într-un timp vid nu este posibilă nașterea vreunui lucru, căci nici o parte a unui astfel de timp nu are în sine față de o altă parte vreo condiție distinctivă a existenței mai curând decât a non-existenței (fie că admitem că lumea se naște de la sine, fie că admitem că se naște printr-o altă cauză). Astfel, în lume pot începe într-adevăr multe serii de lucruri, dar lumea însăși nu poate avea început și este deci infinită în raport cu timpul trecut.

Deși acest argument este mai bun decât cel pentru teză, argumentul este încă extrem de suspect. Primul motiv este acela că

argumentul apelează la Principiul Rațiunii Suficiente (PRS). După cum am observat în secțiunea 2.9, PRS nu are semnificația cerută. În plus, să observăm, chiar dacă PRS este corect, faptul că nu s-a întâmplat nimic fizical nu implică faptul că nu exista nici un temei pentru începutul cosmosului – cel puțin în cazul în care crezi într-un Dumnezeu de un anumit tip. Temeiul ar putea fi chiar intenția lui Dumnezeu de a începe cosmosul în acel moment. (Nu este necesar ca intenția lui Dumnezeu să fi apărut în acel moment.) Se poate pune întrebarea de ce ar fi intenționat Dumnezeu începutul cosmosului atunci. La care răspunsul ar putea fi: dacă ar fi fost ca Dumnezeu să înceapă cosmosul, El ar fi trebuit să îl înceapă într-un anumit moment; oricare moment ar fi fost la fel de bun, astfel că El a ales unul la întâmplare. După cum a descoperit măgarul lui Buridan, alegerea unei alternative dintr-un număr de alternative la fel de bune ar putea fi un temei suficient perfect.

Cel de-al doilea motiv pentru care argumentul eșuează este acela că argumentul presupune că topologia timpului este euclidiană și, în particular, că înaintea oricărui moment există altul. S-ar putea, în fapt, să nu fie așa. Și nu este vorba doar de o posibilitate speculativă. Teoria Generală a Relativității ne asigură că structura spațiu/timpului și câmpurile gravitaționale sunt reciproc dependente și dacă universul a început ca o singularitate, atunci se poate să nu aibă sens să se vorbească despre spațiu sau despre timp anterioare acestei singularități. Nu era nimic anterior.<sup>7</sup>

Un cuvânt de final despre cea de-a doua versiune a antinomiei, privitoare la spațiu. Generatorul aici este *un eveniment aflat la o distanță (fixată) într-o direcție constantă față de x* (din nou, Kant nu menționează direcția constantă, dar el intenționează în mod clar să excludă învârtirea în cerc), iar antinomia constă din aceea că limita generată are și nu are un ultim membru. Argumentul este foarte similar celui din versiunea temporală și, prin urmare, tot așa sunt și punctele sale slabe. Este demn de observat un singur aspect. Aici, infinitatea spațiului generat seamănă mai mult cu extinderea timpului

---

<sup>7</sup> Vezi, de exemplu, Hawking (1988), pp. 42 și urm.

în viitor decât cu extinderea acestuia în trecut. Prin urmare, nu există nici un temei pentru a presupune că este o „infinitate încheiată”. Pentru a obține concluzia că este așa, Kant are nevoie, deci, de un argument suplimentar. Acesta este o probă de verbiage kantian deosebit de emfatic, pe care mai bine îl trecem sub tăcere.<sup>8</sup>

## §6.4

### ***A doua antinomie: divizibilitatea materiei***

Cea de-a doua antinomie este, iarăși, spațială și privește divizibilitatea materiei.<sup>9</sup> În acest caz, generatorul este o *parte fracționată fixată a lui x*. Ca de obicei, Kant nu spune că partea trebuie să fie de o proporție fixată, dar această trăsătură este cerută dacă este ca nimic să nu scape diviziunii. Începând cu o cantitate de materie oarecare (cu tine, să zicem), aplică repetat generatorul. Limita produsă este o parte de materie la care generatorul nu mai poate fi aplicat, i.e. care nu mai poate fi divizată. În jargonul kantian, aceasta este *simplul*. În acest caz, contradicția constă din aceea că obiectele fizicale sunt și nu sunt alcătuite din simpli. De fapt, Kant ar fi putut da formularea echivalentă logic și mai simplă: există și nu există simpli. Căci dacă există simpli, materia este alcătuită din aceștia; dacă nu există simpli, materia nu este alcătuită din aceștia.

Argumentul pentru teză este, probabil, cel mai neclar dintre cele opt argumente în discuție și decurge, în esență, după cum urmează. Dat fiind un obiect oarecare, este întotdeauna posibil să descompunem în gândire orice parte compusă. Aceasta se întâmplă deoarece faptul că lucrurile sunt aranjate într-un anumit fel este contingent. Acum, să luăm un obiect oarecare și să presupunem că nu este compus din simpli. Să-l descompunem de la un cap la altul. Nu va rămâne nimic, ceea ce este imposibil, dacă avem de-a face cu o substanță. Deci supoziția este falsă. În formularea lui Kant (A434=B462 și urm.):

<sup>8</sup> Vezi Kemp Smith (1923), pp. 485 și urm.

<sup>9</sup> Dacă Kant ar fi avut privilegiul de a-l citi pe Taylor (1955), ar fi putut construi foarte bine și un analog temporal.

Dacă admiteți că substanțele compuse n-ar consta din părți simple, dacă orice compunere ar fi suprimată în gând, n-ar mai rămâne nici parte compusă și (fiindcă nu există părți simple) nici parte simplă, prin urmare n-ar mai rămâne nimic, în consecință nici substanța n-ar mai fi fost dată. Deci, sau este imposibil să se suprimă în gând orice compunere sau, după suprimarea ei, trebuie să rămână ceva existent fără nici o compunere, adică simplul. Dar în primul caz, compusul n-ar consta la rândul lui din substanțe (căci pentru acestea compunerea este numai o relație accidentală, fără de care ele trebuie să existe ca existențe subzistând prin sine). Dar fiindcă acest caz contrazice supoziția, nu mai rămâne decât cel de-al doilea caz: anume că compusul substanțial în lume e format din părți simple.

Punctele principale ale argumentului sunt, în primul rând, pretenția că este întotdeauna posibil să se descompună ceva în gândire și, în al doilea rând, pretenția că este imposibil să se descompună ceva „de la un cap la altul“. Prima pretenție pare destul de rezonabilă: pare a fi întotdeauna logic posibil ca părțile spațiale să poată fi aranjate altfel decât sunt. Cea de-a doua pretenție amintește de argumentul lui Aristotel pentru aceeași concluzie (secțiunea 2.5) și este mult mai problematică. Corectitudinea acestei pretenții depinde de ceea ce înțelegea Kant prin „substanță“. În „Despre schematismul conceptelor pure ale intelectului“, criteriul lui Kant pentru a fi o substanță este permanența în timp (vezi secțiunea 5.3), i.e. existența în orice moment. Dacă aceasta este ceea ce avea în vedere Kant, nu văd cum ar putea fi dus argumentul la bun sfârșit. Mult mai plauzibil, prin substanță, Kant înțelegea ceva ce este indestructibil (și deci *trebuie* să existe în orice moment). Atunci, argumentul arată mult mai bine. Căci ceea ce este compus din părți ar putea (logic) înceta să existe, deoarece părțile ar putea fi despărțite. Prin urmare, dacă toate părțile obiectului au părți, toate părțile sale ar putea înceta să existe, caz în care obiectul, de asemenea, ar înceta să existe.

Orice s-ar înțelege până la urmă din acest argument, se pare că știința modernă l-a rafinat, întrucât apare acum că materia nu este o substanță în sensul cerut. Noțiunea modernă de materie este încă, probabil, o chestiune controversată (în special atunci când luăm în

considerare teoria cuantică<sup>10</sup>). Totuși, este clar că materia poate fi distrusă prin transformarea sa în energie și, prin urmare, este destructibilă. Materia/energia poate fi conservată, dar energia nu este extinsă spațial, și astfel decompoziția spațială implicată în argument pare a nu avea nici o legătură cu aceasta. Așadar, argumentul eșuează.

Argumentul pentru antiteză este mult mai direct. Să presupunem că ar exista o parte simplă. Aceasta ar ocupa spațiu. Dar toate spațiile sunt divizibile. Așadar, acest simplu ar fi în mod corespunzător divizibil ceea ce, prin definiție, este imposibil. În formularea lui Kant (*ibid.*):

Presupuneți că un lucru compus (ca substanță) ar consta din părți simple. Fiindcă orice relație externă și, prin urmare, și orice compunere din substanțe, nu este posibilă decât în spațiu, atunci și spațiul trebuie să constea din tot atâtea părți câte are compusul care ocupă spațiul. Dar spațiul nu constă din părți simple, ci din spații. Deci fiecare parte a compusului trebuie să ocupe un spațiu. Dar părțile absolut prime ale fiecărui compus sunt simple. Simplul deci ocupă un spațiu. Dar fiindcă orice real care ocupă un spațiu cuprinde în sine elemente diverse, aflându-se unele în afara celorlalte, fiind prin urmare compus, și anume ca un compus real, nu din accidente (căci acestea, fără substanță, nu pot fi externe unele față de altele), ci din substanțe, urmează că simplul ar fi un compus substanțial, ceea ce este contradictoriu.

Oricum, argumentul este eronat, căci, după cum arată matematica modernă, spațiile euclidiene sunt alcătuite din părți simple: punctele. Or acestea nu sunt divizibile. Kant arată că el are în vedere faptul că un continuu nu poate fi compus din puncte. Dar, după cum am remarcat ca răspuns lui Aristotel, care dă efectiv un argument pentru această pretenție (secțiunea 2.5), este vorba despre o greșeală. Este de presupus că știința modernă ar putea pune sub semnul întrebării concluzia conform căreia spațiul fizic are o topologie euclidiană (i.e. este compus din puncte), arătând că este rezonabil să

---

<sup>10</sup> Vezi Priest (1989a).



se considere că acesta este cuantizat (deși această idee nu este foarte sigură în acest moment). Dar și așa, argumentul ar eșua, deoarece cuantele spațiului ar fi ele însele indivizibile.

În final, este demn de notat că în această antinomie atât teza, cât și antiteza au câte o clauză adițională. În cazul tezei, clauza adițională este aceea că doar simplii există. Acesta este un corolar nemijlocit, după cum notează Kant. Clauza adițională a antitezei este de asemenea un corolar al argumentului: în lume nu există nimic simplu. Expresia „în lume“ (adică lumea ca ansamblu al tuturor experiențelor posibile) face aici diferența, deoarece îi permite lui Kant să producă un al doilea argument. Acesta se bazează pe faptul că experiența nu poate stabili niciodată că diviziunea este *imposibilă*. Întrucât argumentul nu este o parte integrantă a modelului general, nu-l voi discuta aici.

## §6.5

### ***A treia antinomie: lanțurile cauzale***

Cea de-a treia antinomie privește cauzarea evenimentelor sau a stărilor de lucruri. (Folosesc termenii în mod intersanjabil, ca în secțiunea 2.7). În acest caz, generatorul este o *cauză naturală a lui x*. (Cuvântul „natural“ apare aici deoarece Kant contrastează explicit cauzalitatea naturală cu ceea ce el numește „libertate“, care se dovedește a fi un fel de cauzalitate noumenală, după cum vom vedea.) Pornind de la un eveniment oarecare, aplicăm generatorul pe cât de mult este posibil pentru a obține limita, în acest caz, un lanț de cauze. Antinomia constă din aceea că lanțul are și nu are un prim membru. Nu acesta este modul în care sunt enunțate explicit teza și antiteza, după care deopotrivă există și nu există altă cauzalitate decât cauzalitatea naturală. Dar, potrivit lui Kant, dacă nu există altă cauzalitate decât cauzalitatea naturală, atunci lanțul este infinit; or aceasta este pretenția care este redusă la absurditate. Similar, argumentează Kant, dacă nu există altă cauzalitate decât cauzalitatea naturală, atunci lanțul poate avea un prim membru; și iarăși,

această pretenție este redusă la absurditate. Așadar, contradicția centrală în această antinomie este cea pe care am enunțat-o.

În esență, argumentul pentru teză decurge după cum urmează. Să presupunem că lanțul de cauze pentru un eveniment oarecare nu are un prim membru; atunci lanțul regresează la infinit. Dar astfel evenimentul nu are nici o cauză suficientă, ceea ce este imposibil. În formularea lui Kant (A444=B472 și urm.):

Să admitem că nu există altă cauzalitate decât după legi ale naturii; astfel, tot *ce se întâmplă* presupune o stare anterioară, căreia îi urmează inevitabil, după o regulă. Dar starea anterioară trebuie să fie ea însăși ceva care s-a întâmplat (care să fi devenit în timp, căci mai înainte nu era), căci dacă ar fi fost întotdeauna, atunci nici consecința ei nu ar mai fi început să fie, ci ar fi existat întotdeauna. Astfel, cauzalitatea cauzei prin care se întâmplă ceva este ea însăși ceva *întâmpnat* care, potrivit legii naturii, presupune la rândul ei o stare anterioară și cauzalitatea ei, iar această stare la fel presupune o alta mai veche etc. Dacă deci totul se întâmplă numai după legile simple ale naturii, atunci nu există totdeauna decât un început subaltern, dar niciodată un prim început și deci în genere nu există o totalitate a seriei de partea cauzelor care derivă unele din altele. Dar tocmai în aceasta constă legea naturii: că nimic nu se întâmplă fără o cauză suficient determinată a priori. Deci judecata că orice cauzalitate nu este posibilă decât după legi ale naturii se contrazice pe sine în generalitatea ei nelimitată și această cauzalitate nu poate fi deci acceptată ca singura.<sup>11</sup>

Acest argument eșuează. Este în mod clar o versiune a argumentului cosmologic al lui Leibniz (vezi secțiunea 2.8) și face apel la PRS. Dar să observăm că este acceptat faptul că evenimentul ales are un temei (cauza sa); pretenția este că nu are nici *un temei suficient*, unde „temei suficient” apare ca însemnând temei pentru al cărui propriu temei nu se poate pune problema. Prin urmare, PRS este aplicat într-o formă foarte tare: fiecare eveniment contingent are un temei pentru care este așa cum este și, în plus, un temei care nu mai are nevoie de un temei. Această versiune moștenește toate

---

<sup>11</sup> Există un alt paragraf care explică faptul că primul membru trebuie să apară altfel decât printr-o cauzalitate naturală, dar acest fapt nu este relevant aici.

problemele versiunii mai slabe (vezi secțiunea 2.9), dar are un defect propriu chiar mai grav. Temeiurile pe care le oferim în mod normal pentru evenimente nu sunt cu siguranță suficiente în acest sens. Într-adevăr, este dificil să concepi un astfel de temei. După cum știu părinții, jocul de a întreba „de ce” ori de câte ori este dat un temei pare a nu se sfârși – decât printr-o amăgire. Prin urmare, nu văd de ce un eveniment *oarecare* ar trebui să aibă un temei suficient, ca să nu mai vorbim despre *toate* evenimentele.

Un alt motiv pentru care argumentul eșuează este acela că nu stabilește că evenimentul nu are nici un temei suficient, ci mai curând că nu are nici un temei suficient în lanțul cauzelor. Dar, după cum observa Leibniz, aceasta lasă deschisă posibilitatea ca lanțul însuși, și deci fiecare eveniment din acesta, să aibă un temei suficient.

Argumentul pentru antiteză este întrucâtva diferit și decurge în esență după cum urmează: dacă lanțul are un prim membru, atunci acesta nu are nici o determinare cauzală, ceea ce este imposibil, conform „Legii cauzalității”: orice eveniment are o cauză. În formularea lui Kant (*ibid.*):

Presupuneți că există o *libertate* în sens transcendental, ca o specie particulară de cauzalitate, potrivit căreia ar putea să se desfășoare evenimentele lumii, anume o facultate de a începe în mod absolut o stare, deci și o serie de urmări ale acestei stări; atunci, în virtutea acestei spontaneității, va începe nu numai o serie, ci va începe în mod absolut determinarea acestei spontaneității însăși de a produce seria, adică cauzalitatea, astfel încât nimic nu precedă care să determine după legi constante această acțiune care se întâmplă. Dar orice început de acțiune presupune o stare a cauzei care încă nu acționează, și un prim început dinamic al acțiunii presupune o stare care nu are nici o legătură de cauzalitate cu starea anterioară a aceleiași cauze, adică nu rezultă în nici un mod din ea. Libertatea transcendentală este deci contrară legii cauzale și este o astfel de legătură a stărilor succesive a cauzelor eficiente, după care nu e posibilă nici o unitate a experienței și care deci nici nu se întâlnește în nici o experiență, prin urmare nu este decât o ficțiune goală.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Există un alt paragraf care explică faptul că, prin urmare, nu există o „cauzalitate a libertății”. Dar acest fapt nu este relevant aici.

Ca de obicei, argumentul eșuează. Aceasta se întâmplă pur și simplu datorită eșecului „Legii cauzalității”. (Vezi secțiunea 5.4.)

### §6.6

#### ***A patra antinomie: o ființă necesară***

În fine, am ajuns la cea de-a patra antinomie. În mod oficial, aceasta este despre ființe necesare, deși Kant trece adesea la a discuta iarăși despre stări de lucruri. Strict vorbind, atunci, ceea ce produce generatorul atunci când este aplicat la  $x$  este un obiect de care  $x$  depinde în privința existenței sale. Se pare că nu există nici o modalitate firească de a exprima rapid aceasta, așa încât voi numi acest obiect *fundament*\*. Astfel, generatorul este aici *fundament al lui x*. Un obiect depinde de fundamentul său (dacă are vreunul) pentru existență. Dar, din remarcile lui Kant, este clar că tipul de dependență aflat aici în discuție este cauzal. Așadar, ceea ce avem aici este, într-un fel, o reluare a celei de-a treia antinomii.<sup>13</sup>

Există, însă, o diferență importantă. Aplicând repetat generatorul la un obiect, obținem un lanț de obiecte. În acest caz, limita este ultimul membru al lanțului (i.e. obiectul independent cauzal), dacă există unul, sau întregul lanț, dacă nu există un astfel de membru. Ceea ce dă trăsătura specifică a acestei antinomii (și îi permite lui Kant să formuleze de data aceasta un argument care nu este o *reductio*) este împrejurarea că ambele posibilități sunt luate în considerare. În acest caz, contradicția este aceea că limita este necesară și nu este necesară. După cum enunță Kant antinomia, contradicția este aceea că există și nu există o ființă necesară, dar, iarăși, aceasta este o complicație inutilă. Căci obiectul dovedit ca necesar în teză este limita, iar argumentul pentru antiteză este separat în două cazuri: primul dintre acestea tratează limita; cel de-al doilea tratează toate celelalte. Așadar, contradicția esențială privește necesitatea limitei.

---

\* În original: *ground*.

<sup>13</sup> Vezi Kemp Smith (1923), pp. 495 și urm.; Bennett (1974), p. 241.

Să spunem aici un cuvânt despre ceea ce înțelege Kant prin „ființă necesară“. În aceste argumente, Kant înțelege prin „ființă necesară“ pur și simplu o ființă fără fundament. Acesta nu este, totuși, criteriul pentru necesitate dat în „Despre schematismul conceptelor pure ale intelectului“, și anume: o ființă care nu poate să nu existe (vezi secțiunea 5.3), i.e. o ființă omnitemporală. Iar aceste două criterii nu se implică unul pe celălalt. Faptul că un obiect are un fundament nu implică faptul că acel obiect nu este omnitemporal; căci fundamentul însuși poate fi permanent și poate cere efectul. Reciproc, faptul că ceva nu este omnitemporal nu implică faptul că are un fundament, așa cum ilustrează o particulă generată de un eveniment cuantic spontan. Voi presupune că filosoful înțelege ceea ce pare să înțeleagă pur și simplu deoarece această înțelegere minimizează cantitatea de nevaliditate din argument.

Având lămurite aceste lucruri, să examinăm argumentele. De data aceasta, pentru variație, să începem cu antiteza. Argumentul pentru aceasta decurge după cum urmează. Dacă limita este întreg lanțul, atunci limita nu poate fi necesară, deoarece nici o parte a sa nu este necesară. Pe de altă parte, dacă limita este primul membru al lanțului, limita este imposibilă, deoarece un astfel de prim membru este un obiect din lume și, prin urmare, trebuie să aibă un fundament. Cu cuvintele lui Kant (A452=B481):

Presupuneți că lumea însăși sau în ea este o ființă necesară; atunci sau în seria schimbărilor ei ar fi un început absolut necesar, prin urmare fără cauză, ceea ce contrazice legea dinamică a determinării tuturor fenomenelor în timp, sau seria însăși ar fi fără nici un început și, deși contingentă și condiționată în toate părțile ei, ea ar fi, totuși, în întreg, absolut necesară și necondiționată; ceea ce este contradictoriu în sine, căci existența unei multitudini nu poate fi necesară, dacă nici una dintre părțile ei nu posedă o existență necesară în sine.<sup>14</sup>

Aici avem un argument prin dilemă. Pentru a arăta că un prim membru al lanțului nu poate fi necesar, Kant face apel la „legea dinamică a determinării tuturor fenomenelor în timp“, prin care

---

<sup>14</sup> Există un alt paragraf al argumentului unde Kant arată, de fapt, că nu există alți candidați pentru o ființă necesară. Această chestiune nu este relevantă aici.

cred că înțelegea Legea cauzalității: obiectul trebuie să aibă o cauză și, prin urmare, nu este necesar. Ca și în cazul celei de-a treia antinomii, acest apel face ca argumentul să fie defectuos. Argumentul desfășurat în celălalt corn al dilemei (existența unei serii nu poate fi necesară, dacă nici un membru al seriei nu este necesar) poate să pară mai plauzibil; dar pentru noțiunea de necesitate aflată în discuție, este pur și simplu o eroare a compoziției. Din faptul că fiecare membru al unei serii are o cauză nu rezultă în nici un fel că întreaga serie are o cauză. Așadar, și această parte a argumentului eșuează. (Argumentul nu este mai bun, dacă necesitatea înseamnă omnitemporalitate: secvența poate persista în orice moment, chiar dacă nici un membru al său nu persistă astfel.)

Întorcându-ne acum la teză, argumentul este, în esență, foarte simplu: în fiecare caz, prin construcție, limita nu are nici un fundament și, prin urmare, este necesară în mod necondiționat. În formularea lui Kant (*ibid.*):

Lumea sensibilă, ca ansamblu al tuturor fenomenelor, conține totodată o serie de schimbări. Căci fără acestea nu ne-ar fi dată nici reprezentarea seriei timpului ca o condiție a posibilității lumii sensibile. Dar orice schimbare este supusă condiției ei, care o precedă în timp și al cărei efect necesar este. Orice condiționat, care este dat, presupune, cu privire la existența lui, o serie completă de condiții până la necondiționatul absolut, care singur este absolut necesar. Deci trebuie să existe ceva absolut necesar, dacă există o schimbare ca o consecință a lui (...) Deci în lumea însăși este cuprins ceva absolut necesar (fie că acest ceva este însăși seria întreagă a lumii sau o parte a ei).<sup>15</sup>

Argumentul ca atare nu reușește – cel puțin dacă secvența în discuție este o  $\omega$ -secvență, ca în cea de-a treia antinomie. Aceasta se întâmplă datorită faptului că, dacă limita este întreaga secvență de condiții, atunci argumentul nu stabilește că limita însăși este fără

---

<sup>15</sup> Pasajul omis argumentează că ființa necesară trebuie să aparțină lumii într-un anumit sens. Această chestiune nu este relevantă aici.

fundament. Tot ce rezultă este că limita nu are un fundament în lanț. Cu toate acestea, am întâlnit în sfârșit un argument care poate fi remediat. Remedierea sa se face esențialmente în același fel în care am remediat argumentul cosmologic al lui Leibniz (secțiunea 2.8). Fie  $\sigma$  secvența transfinită generată prin aplicarea generatorului *cauză a* pe cât de mult este posibil, indiferent ce ar însemna acest mult. (Adică, dat fiind un obiect oarecare, generăm un fundament, dacă are vreunul; și, dată fiind o secvență nelimitată de fundamente, generăm fundamentul secvenței, dacă are vreunul.<sup>16</sup>) Întrucât, prin definiție, generatorul nu mai poate fi aplicat mai departe, rezultă că limita lui  $\sigma$  (adică ultimul său membru, dacă are vreunul, sau însăși limita, dacă nu are un ultim membru) nu are nici un fundament, i.e. este necesară.

## §6.7

### *Soluția (soluțiile) lui Kant*

Am examinat pe rând argumentele și am văzut că nici unul dintre acestea nu funcționează (cel puțin în modul în care sunt formulate). Până la urmă, structura lor generală este, totuși, cea importantă. După cum am văzut, fiecare argument se conformează modelului pe care l-am descris în secțiunea 6.2. Pentru cazul în care această idee s-a pierdut în detalii, am rezumat informația importantă în Tabelul 3.

---

<sup>16</sup> Dacă acesta există, trebuie să fie un obiect distinct. Nu poate fi secvența însăși: părți din aceasta depind pentru existența lor de alte părți, dar întreaga secvență nu depinde de întreaga secvență, după cum, de fapt, a arătat Leibniz (vezi primul citat din secțiunea 2.8).

Tabelul 3

Antinomia	Generator	Limită	[Anti]Teză
Prima	eveniment anterior lui	totalitatea evenimentelor trecute	[nu] are un început
A doua	parte a	simplul	obiectele [nu] sunt compuse din
A treia	cauză a	lanț de cauze	[nu] are un prim membru
A patra	fundament al	primul membru al lanțului, dacă există vreunul, sau întregul lanț, dacă nu există un prim membru	[nu] este necesar

Să ne îndreptăm acum atenția asupra felului în care înțelegea Kant antinomiile. Deși argumentele par să stabilească faptul că limitele sunt inconsistente și, într-un anumit sens, nu putem să nu le admitem corectitudinea, după cum am văzut în secțiunea 6.1, Kant considera că, în ultimă analiză, argumentele nu sunt corecte. Kant explică de ce, de două ori nefericit, deoarece cele două explicații sunt incompatibile, iar Kant nu a retractat pe nici una dintre acestea.

Primul motiv, să-l numim *Soluția 1*, este cel mai vechi<sup>17</sup> și mai general, fiind presupus a se aplica tuturor antinomiilor (A505=B533). Soluția 1 este, în esență, cea a lui Aristotel: neagă faptul că există limite. (Astfel, infinitățile în discuție sunt doar infinități potențiale, în termenii lui Aristotel.) Precum toate cele la Kant, lucrurile stau și mai și.

<sup>17</sup> Vezi Kemp Smith (1932), p. 506.



Kant pretinde că, dacă obiectele din seria condițiilor ar fi noumene, atunci ar exista limita (A498=B526 și urm., de exemplu). Această pretenție pare să-i fi fost atât de evidentă lui Kant, încât nu a fost nici o dată preocupat să o argumenteze. (Nu sunt sigur de ce. Poate că el socotea ca fiind evident faptul că, în cazurile despre care discutăm, infinitatea trebuie să fie încheiată.) Dar în fiecare caz, obiectele din regres sunt fenomene, iar aceasta înseamnă că limita nu există. Se poate considera că argumentele prin *reductio* dovedesc aceasta. Întrucât argumentele sunt perfect corecte, rezultă că atât teza, cât și antiteza sunt false, dar singura modalitate în care enunțuri de forma „*S* este *P*” și „*S* nu este *P*” pot fi ambele false este aceea ca *S* să nu existe (A506=B531 și urm.).

Kant dă, de asemenea, un argument independent pentru a arăta de ce nu există obiectul *S*. Acesta este formulat cel mai clar în *Prolegomene* 52(c), dar apare și în A793=B821. Ceea ce este, exact, acest argument, este o chestiune extrem de neclară. Pe cât îl pot înțelege, argumentul decurge după cum urmează. Dacă limita există, aceasta este sau un fenomen, sau un noumen. Dar, în mod clar, nu este un fenomen, după cum am văzut deja (în secțiunea 6.1).<sup>18</sup> Pe de altă parte, nu poate fi nici un noumen, căci noumenele există independent de orice experiență; totuși, în mod evident, limita tuturor experiențelor de un anumit tip nu există independent de experiență. Potrivit lui Kant, o astfel de idee este auto-contradictorie. Așadar, limita nu există.

Cel de-al doilea motiv pentru care argumentele antinomice nu stabilesc contradicții adevărate, *Soluția 2*, este întrucâtva diferită și este presupusă a se aplica doar antinomiilor a treia și a patra. Cu riscul de a deteriora modelul general, Kant furnizează această soluție deoarece *Soluția 1* este inconsistentă cu celelalte treburi pe care le avea de făcut. În cea de-a patra antinomie, obiectul limită, o ființă necesară, este (ce altceva?) Dumnezeu, iar Kant nu dorea să nege

---

<sup>18</sup> Ceea ce nu este riguros exact: în cea de-a patra antinomie, limita ar putea fi ultimul membru al secvenței și, ca atare, în mod neproblematic un fenomen; dar, pesemne, Kant ar fi exclus această posibilitate pe baza Legii cauzalității.

existența Sa. Similar, atunci când urmărește regresul lanțului cauzelor în cea de-a treia antinomie, Kant dorește să fie posibil să se poată ajunge la ceva ce inițiază acest lanț și astfel să facă loc liberului arbitru. Ca atare, el nu poate să sprijine pretenția conform căreia tezele sunt false.

Soluția 2 are în vedere și distincția dintre fenomene și noumene. După cum am observat în secțiunea 5.6, Kant distinge între cauzalitatea fenomenală și cea noumenală; pe cea de-a doua o numește, întrucâtva derutant, „libertate“ (A532=B560, A538=566). În cauzalitatea fenomenală, un fenomen cauzează alt fenomen; în cauzalitatea noumenală, un noumen cauzează un alt noumen sau un fenomen. Generatorii *cauză a x* din cea de-a treia antinomie și *fundament al x* (i.e. obiect de care *x* depinde cauzal pentru existență) din cea de-a patra antinomie sunt, prin urmare, ambigui. Desigur, numai a diagnostica o ambiguitate nu este *ipso facto* a rezolva contradicția. Într-un sens, o astfel de operație agravează situația, deoarece avem acum *două* perechi de argumente antinomice, câte una pentru fiecare dintre generatorii dezambiguați.

În ambele antinomii, pretinde Kant, antiteza este adevărată pentru generatorul fenomenal, iar teza poate fi adevărată pentru generatorul noumenal. Această pretenție contravine concepției lui Kant despre categorii. Pentru început, nu este clar că filosoful este îndreptățit să considere o noțiune de cauzalitate noumenală (secțiunea 5.6), dar chiar dacă este, cu siguranță nu este îndreptățit să formuleze judecăți despre noumene utilizându-le (secțiunea 5.5).

Și încă, lăsând aceste probleme la o parte, apar altele. Pentru a rezolva contradicția în acest fel, Kant trebuie să susțină că argumentul pentru teză, în cazul generatorului fenomenal, și argumentul pentru antiteză, în cazul generatorului noumenal, sunt nimicite. Dovedirea acestor pretenții constituie adevăratele soluții. Să le numim, respectiv, soluția 2f și soluția 2n. Din păcate, Kant nu dezvoltă nici una dintre aceste soluții. Soluția 2n este cât se poate de evidentă: argumentul pentru Legea cauzalității din cea de-a doua analogie (vezi secțiunea 5.4), presupus a stabili că generatorul este

un generator de infinitate, nu are nici o relevanță pentru cauzalitatea noumenală. Pe de altă parte, soluția 2f este departe de a fi evidentă. Pesemne că, în cazul celei de-a treia antinomii, Kant ar fi putut spune că PRS în forma cerută acolo eșuează: nu este adevărat că orice eveniment trebuie să aibă o cauză fenomenală suficientă. (După câte s-ar putea presupune, trebuie totuși să aibă o cauză suficientă, dar aceasta poate fi noumenală.) Nu am nici o idee despre ceea ce ar fi putut spune Kant în cazul celei de-a patra antinomii.

Atât despre cele două soluții. Vom examina acceptabilitatea lor în secțiunea următoare. Dar înainte de aceasta, trebuie să se observe următoarele. Ambele soluții ale lui Kant vizează în mod esențial distincția dintre fenomene și noumene, precum și diferitele proprietăți ale acestora. Conform Soluției 1, luăm în mod greșit limita ca existentă; și facem aceasta, deoarece luăm fenomenele drept noumene. În soluția 2, adică soluția 2n (care este singura soluție pe care o formulează Kant, după cum tocmai am văzut), aplicăm în mod greșit Legea cauzalității și astfel luăm noumenele drept fenomene. Așadar, constatăm legătura dintre limitele examinate în capitolul anterior și cele examinate aici. Doctrinile despre comportamentul fenomenelor și noumenelor sunt presupuse a furniza o soluție pentru antinomii. Reciproc, faptul că antinomiile ar apărea, dacă acest comportament ar fi fost diferit, furnizează un argument că lucrurile nu stau așa. În particular, furnizează un argument pentru pretenția conform căreia categoriile nu pot fi aplicate la noumene.<sup>19</sup> Aceasta înseamnă și că filosoful nu poate considera singura modalitate realmente plauzibilă de a dezamorsa natura contradictorie a noumenelor (vezi secțiunea 5.5) – dacă dorește să rămână consistent.

---

<sup>19</sup> Acesta este argumentul la care m-am referit în secțiunea 5.3. Întrucât argumentele antinomice eșuează oricum, se pare că acest argument nu este cu nimic mai bun decât celelalte două argumente discutate acolo.

## §6.8 Evaluare

Următoarea întrebare este cât de bună este rezolvarea contradicției de către Kant, în proprii săi termeni. Soluția cea mai simplă de tratat este Soluția 2, deci să începem cu aceasta. Să considerăm mai întâi soluția 2f. Întrucât Kant nu explică nicăieri unde eșuează argumentele în această dezambiguizare, iar această chestiune nu este nici evidentă, nu există, într-un sens, nici o soluție de evaluat aici: contradicția este nerezolvată. Pe de altă parte, este clar ce este soluția 2n, dar nu este clar că aceasta funcționează. Argumentele pentru antiteze în antinomiile a treia și a patra fac apel la „Legea cauzalității” pentru a stabili că generatorul poate fi aplicat întotdeauna din nou. Acum, legea cauzalității nu se aplică generatorului noumenal, este adevărat, dar PRS, la care Kant subscrie, se aplică acestui generator. Fiecare noumen trebuie să aibă temeiul său (noumenal); așadar, generatorul poate fi întotdeauna iterat, iar soluția eșuează.<sup>20</sup>

Să ne întoarcem, deci, la Soluția 1, conform căreia limita nu există. Mai întâi, să tratăm argumentul independent al lui Kant pentru non-existența limitei. Acest argument, după cum l-am înțeles eu, se bazează pe pretenția că limita trebuie să fie dependentă de experiență, întrucât fiecare dintre obiectele care o generează este dependent de experiență. Aici avem pur și simplu o eroare de compoziție a genurilor. Adesea, limitele nu împărtășesc proprietățile lucrurilor ale căror limite sunt. De exemplu, o limită a unui șir finit de numere nu trebuie să fie finită, iar o limită a numerelor raționale nu trebuie să fie rațională. În acest caz, limita este un noumen; ca

---

<sup>20</sup> S-ar putea argumenta că PRS nu poate fi aplicat la stări de lucruri noumenale, întrucât acestea ar putea fi logic necesare, dar este puțin probabil că filosoful ar fi susținut aceasta. Printre alte motive, principalul candidat pentru o stare de lucruri necesară este existența lui Dumnezeu, dar *Critica* este renumită pentru distrugerea Argumentului ontologic (A592=B620 și urm.), despre care se presupune că ar stabili această existență.

atare, este un obiect al gândirii, nu al experienței și, prin urmare, existența sa nu depinde de experiență. Limita nu împărtășește această proprietate cu lucrurile a căror limită este, iar argumentul se prăbușește.

Dar ne-a rămas încă argumentul prin *reductio* împotriva existenței limitei (cel puțin în cazul primelor trei antinomii). În mod clar, acesta depinde de pretenția că nu există adevăruri de tipul adecvat despre obiecte non-existente. Evident, aceasta este o chestiune discutabilă, dar, din fericire, nu este nevoie să o discutăm aici. Căci soluția eșuează: dacă, după cum susține Kant, argumentele sunt corecte, atunci acestea conduc oricum la contradicție. Căci argumentele prin *reductio* ale tezelor (cu posibila excepție a primei teze) nu depind deloc de existența limitei (infinitatea încheiată), ci doar de existența regresului indefinit (infinitatea potențială), care este implicat de non-existența limitei (și la care Kant este oricum angajat). De exemplu, să presupunem că limita din cea de-a doua antinomie, simplul, nu există. Atunci, cu certitudine, materia nu este compusă din simpli; dar aceasta este exact supoziția pe care Kant o reduce la absurditate în argumentul pentru teză. Similar, să presupunem că în cea de-a treia antinomie limita nu există. Atunci există un lanț de cauze care regresează la infinit; dar aceasta este exact supoziția pe care Kant o reduce la absurditate în argumentul pentru teză. Așadar, nici Soluția 1 a lui Kant nu funcționează.

## §6.9

### ***A cincea antinomie: limita gândirii***

Să facem bilanțul. Am văzut că filosoful susținea că, prin argumente care sunt, într-un anumit sens, inerente rațiunii, anumite limite ale gândirii sunt demonstrabil contradictorii. Cu toate acestea, folosind înțelegerea sa a distincției dintre fenomene și noumene, Kant încerca să interpreteze argumentele în așa fel încât să rezolve contradicția, chiar dacă fără succes.

Acest ultim fapt este întrucâtva abstract pentru moment, întrucât, după cum am văzut deja, argumentele antinomice eşuează pentru motive independente de cele pe care le produce Kant. După cum am văzut, doar argumentul pentru teza celei de-a patra antinomii rezistă inspecției (cu puțin ajutor): acesta stabilește existența unui obiect fără fundament, ceea ce, oricum, ne duce foarte aproape de contradicție. Dacă am ști că orice lucru are un fundament distinct, i.e. că generatorul ar putea fi aplicat din nou, *ar* apărea contradicția. Kant încerca să asigure iterabilitatea generatorului prin apelul la Legea cauzalității, o mișcare care, după cum am arătat, eşuează. Totuși, iterabilitatea poate fi susținută pe alte baze, cum este PRS, și atunci ar apărea contradicția. Acesta este exact argumentul din secțiunea 2.9, deși, după cum am argumentat acolo, PRS nu este corect.

Suntem, cu toate acestea, foarte aproape de o contradicție. Tot ceea ce ne trebuie este un generator cu proprietăți convenabile și am ajuns la aceasta. După cum vom vedea în capitole ulterioare, nu este greu să găsim generatori de acest tip, adecvați din punct de vedere tehnic. Dar pentru a progresa, voi da un generator non-tehnic: *gând despre x*. (Înțelegând prin aceasta conținutul gândului, nu actul de a gândi.) Dat fiind un obiect sau dată fiind o colecție de obiecte oarecare, gândul despre obiect sau colecție este un obiect distinct (cu excepția cazului în care gândul este de un tip auto-referențial). Acum, contradicția decurge după cum urmează. (Nu o voi formaliza aici, dar o reprezentare formală va deveni evidentă pe parcurs.) Să începem cu un obiect oarecare, să zicem *Critica rațiunii pure*, și să aplicăm repetat generatorul pentru a produce, în fiecare stadiu, gândul despre obiectul precedent: *Critica*; gândul despre *Critica*; gândul despre gândul despre *Critica*. Și după ce avem o secvență nelimitată de gânduri, producem gândul despre toate acestea și continuăm. (În mod clar, nu vom produce niciodată vreun gând auto-referențial în acest proces, deoarece obiectul gândului este „predefinit” în fiecare caz.) Să considerăm că această procedură este efectuată pe cât de mult este posibil (și deci, probabil, la transfinit). Fie *T* totalitatea tuturor gândurilor generate în acest fel. În mod clar, *T* nu are un

ultim membru, deoarece, pentru orice obiect, există un gând despre acesta (chiar dacă este într-atât de complex, încât nici o persoană nu l-ar putea avea efectiv). Și, *ex hypothesi*, generatorul nu mai poate fi aplicat la  $T$ . Deci  $T$  nu mai poate fi gândit (Transcendență). Dar tu poți gândi despre  $T$ : tocmai ai făcut-o (Închidere). Contradicție.<sup>21</sup>

Pentru referințe ulterioare, și cu scuze față de Kant, voi numi aceasta *a cincea antinomie*. Este exact de formă kantiană. Căci avem un generator de înfinitate aplicat unui anumit obiect, împreună cu argumentele conform cărora limita produsă în acest fel are proprietăți inconsistente. Aceasta se poate ilustra ca în Tabelul 4, care este un al cincilea rând pentru Tabelul 3 din secțiunea 6.7.

Tabelul 4

Antinomia	Generator	Limită	[Anti]Teză
A cincea	gând despre	$T$	[nu] poate fi gândit

Contradicția poate fi prezentată într-o formă ușor diferită, dar echivalentă, ceea ce se va dovedi util în capitole ulterioare. Contradicția echivalentă este aceea că gândul despre  $T$  deopotrivă este (Închidere) și nu este (Transcendență) un membru al  $T$ . Argumentul pentru echivalență decurge după cum urmează. Să presupunem că se poate și nu se poate gândi despre  $T$ .  $T$  este mulțimea tuturor lucrurilor generate prin aplicarea generatorului pe cât de mult este posibil. Întrucât se poate gândi despre  $T$ , gândul despre  $T$  este tocmai un astfel de lucru. Așadar, este în  $T$ . Dar gândul despre  $T$  este distinct de orice gând din  $T$  (întrucât  $T$  este distinct de orice membru al său); așadar, gândul despre  $T$  nu este în  $T$  (Transcendență). Reciproc, să presupunem că gândul despre  $T$  deopotrivă este și nu este în  $T$ . Întrucât gândul despre  $T$  este în  $T$ ,  $T$  poate fi gândit. Dar dacă  $T$  poate fi gândit, acest gând ar trebui să fie un gând din secvența de lucruri generate; și întrucât nu este așa,  $T$  nu poate fi gândit.

<sup>21</sup> În realitate, pretenția că  $T$  nu are un ultim membru nu este esențială pentru argument. Dacă, pentru vreun motiv sau altul,  $T$  este luată ca având un ultim membru, putem formula exact același argument în raport cu această considerație.

Următoarea întrebare evidentă este dacă vreuna dintre cele două soluții ale lui Kant poate fi aplicată pentru a înlătura contradicția. După cum am văzut, există motive generale pentru care soluțiile sale eșuează. Dar există și motive specifice cazului. (Iau contradicția în prima sa formă.) Conform Soluției 1, limita nu există și, prin urmare, teza este falsă. Această soluție nu pare a fi de mare ajutor aici. Căci (în cel mai bun caz) doar predicatele extensionale sunt cele care nu pot fi enunțate cu adevăr despre obiecte non-existente. În mod notoriu, *se poate* gândi despre obiecte non-existente, cum este Sherlock Holmes. Cu alte cuvinte, chiar dacă  $x$  nu există, conținutul gândului despre  $x$  există. Soluția 2, după cum am văzut, explică realmente doar eșecul argumentului pentru generatorul noumenal ( $2n$ ). În acest caz, conform acestei soluții, limita există, dar generatorul nu i se aplică, i.e. nu există nici un gând despre limită. Nici această soluție nu pare a fi de mare ajutor, căci, în mod evident, se poate gândi despre limită (chiar dacă aceasta este un noumen): tocmai am făcut-o.

## ***Concluzie***

Mă voi întoarce la posibilitățile de a dezamorsa contradicției de acest tip atunci când vom avea și alte astfel de exemple. Pentru moment, observ doar că pretenția lui Kant conform căreia antinomia este inerentă aspectelor raționării noastre despre limitele gândirii este întru totul corectă. Pentru a vedea ce putem face cu aceasta, ne vom îndrepta atenția asupra lui Hegel.



## **7. INFINITĂȚILE LUI HEGEL**

### ***Introducere***

În acest capitol vom trece de la Kant la Hegel. După cum am văzut în ultimul capitol, Kant argumenta că, într-un anumit sens, contradicțiile sunt inerente gândirii noastre despre infinități generate. În pofida acestui fapt, Kant se ferea de o concluzie dialetheică: folosind distincția dintre fenomene și noumene, el arăta că argumentele antinomice nu stabilesc, de fapt, concluzii contradictorii. Hegel a criticat fundamentul distincției dintre fenomene și noumene, cu consecințe previzibile: infinitățile antinomiilor sunt contradictorii. În acest capitol vom examina mai întâi această chestiune, după care vom trece la examinarea propriei abordări pozitive a lui Hegel a naturii infinității. După cum era de așteptat, această abordare încorporează explicit punctul de vedere conform căruia infinitățile generate sunt realmente contradictorii.

### **§7.1**

#### ***Critica lui Kant de către Hegel***

Empiriștii, precum Hume și Berkeley, susțineau că atât cunoașterea, cât și înțelesul trebuie să fie obținute din experiența senzorială. Kant respingea aceasta: cunoașterea poate fi a priori, iar categoriile rațiunii nu pot fi obținute în nici un fel din experiență, ci i se impun acesteia. Totuși, Kant acorda încă experienței o poziție privilegiată în raport cu înțelesul. Căci, deși categoriile ar putea să nu fie obținute din experiență, ele au aplicabilitate doar atunci când sunt

schematizate (secțiunea 5.3), adică doar atunci când sunt luate ca forme ale experienței *posibile*.

Hegel respingea acest vestigiu al empirismului. Nici experiența, nici posibilitatea acesteia nu au vreo poziție privilegiată în raport cu cunoașterea sau cu înțelesul. Așadar, deși distincția dintre lucrurile perceptibile senzorial (fenomene) și lucrurile care nu sunt perceptibile senzorial (noumene) este perfect inteligibilă pentru Hegel, primele nu sunt categoric distincte de ultimele. De exemplu, este tot atât de posibil să cunoști lucruri despre noumene, pe cât este de posibil să cunoști lucruri despre fenomene; se poate să fie chiar mai ușor. În formularea lui Hegel din *Logica mică*, secțiunea 44 (pp. 114-115<sup>1</sup>):

*Lucrul în sine (...) exprimă obiectul, întrucât se face abstracție de tot ce este el pentru conștiință, de orice determinării ale simțirii, ca și de orice gânduri determinate cu privire la el. E ușor de văzut ce mai rămâne: ceea ce e cu totul abstract, golul deplin, determinat numai ca un transcendent (...)* Trebuie să ne mirăm deci când citim atât de frecvent că nu se știe ce ar fi *lucrul în sine*; din contra, nimic nu e mai ușor de știut decât acest lucru.

Hegel observă, de asemenea (cum am făcut și noi în secțiunea 5.5), că însăși pretenția lui Kant conform căreia nu putem să facem judecăți despre noumene este auto-inconsistentă (*Logica mică*, secțiunea 60, p. 135):

Este, de aceea, cea mai mare inconsecvență a admite, pe de o parte, că intelectul nu cunoaște decât fenomene și a afirma, pe de altă parte, această cunoaștere drept *ceva absolut*, spunând că cunoașterea *nu poate* merge mai departe (...) Ca *limită*, ca lipsă, ceva este cunoscut, ba chiar simțit, numai întrucât, totodată, l-am și *depășit*.

---

<sup>1</sup> Toate citatele din *Logica mică* sunt luate din Wallace (1975). [Vezi traducerea românească de D.D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță, cu contribuția lui Pavel Apostol și Gustav Öffenberger, în G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice. Partea întâi. Logica*, București, Editura Academiei, 1962. Numele de pagini corespund ediției în limba română.]

Pentru Hegel, atunci, nimic semnificativ nu poate depinde de distincția dintre fenomene și noumene. În particular, diferența esențială dintre cele două domenii la care apelează Kant pentru a dezamorsa antinomiile (secțiunea 6.7) nu poate fi susținută.

## §7.2

### *Contradicția în lume*

Hegel trage de aici concluzia care se impune. Întrucât (potrivit lui Hegel) există argumente perfect corecte care arată că lumea (adică infinitatea generată în fiecare antinomie) are proprietăți contradictorii, aceasta are proprietăți contradictorii. Astfel, comentând antinomiile și presupusele lor soluții ale lui Kant, Hegel spune (*Logica mică*, secțiunea 48, p. 120):

Gândul conform căruia contradicția, pusă în rațional prin aplicarea determinațiilor intelectului, se produce în chip *esențial* și *necesar*, trebuie considerat ca fiind unul dintre progresele cele mai însemnate și mai adânci ale filosofiei timpului mai nou. Dar, pe cât este de profund acest punct de vedere, pe atât de banală este soluția propusă; ea constă numai din indulgența față de lucrurile lumești. Nu esența lumii ar fi aceea care poartă în ea pata contradicției, ci aceasta ar aparține *doar* rațiunii gânditoare, *doar* *esenței spiritului*. Nimeni nu va nega că lumea *fenomenală* prezintă contradicții pentru spiritul care o contemplă; lume fenomenală, ea este numai așa cum ea este pentru spiritul subiectiv, pentru *sensibilitate* și *intelect*. Când însă se compară *esența* lumii cu esența *spirituală*, ne prinde mirarea cu ce ușurință a fost făcută și repetată afirmația umilă că nu esența lumii, ci esența gânditoare, rațiunea, este cea care se contrazice.

După cum continuă Hegel să explice în paragraful următor, el considera că antinomiile kantiene nu sunt decât vârful unui aisberg. *Toate* conceptele noastre, și nu doar infinitățile generate ale antinomiilor, sunt implicate în argumente antinomice. Acestea sunt argumentele care conduc gândirea noastră de la o categorie la alta și generează astfel progresul dialectic al categoriilor în *Știința logicii*.

Mai mult, potrivit lui Hegel, Kant a omis câteva categorii (70, pentru a fi exacti). Nu este nevoie să ne ocupăm aici de problema credinței care ar trebui acordată acestei părți din concepția lui Hegel. Tema de care ne vom ocupa în restul acestui capitol este propria abordare pozitivă a lui Hegel a uneia dintre aceste categorii, infinitatea însăși.

### §7.3

#### *Dialectica lui Hegel*

Înainte de a ne îndrepta atenția asupra temei menționate, vom spune câteva cuvinte în general despre progresul dialectic în *Știința logicii*. Pornind de la cel mai simplu și mai lipsit de conținut concept, *ființa*, trecem, printr-un proces de un anumit tip, prin categorii din ce în ce mai complexe, până când ajungem la cea mai bogată și mai adecvată categorie pentru conceptualizarea realității (absolutului), *ideea absolută*. În această progresie, conceptele prezintă un model simplu. Acestea sunt structurate ca o ierarhie de triade, astfel că fiecare categorie (cu excepția celor din vârful arborelui) are trei sub-categorii.<sup>2</sup> Triadele sunt, de asemenea, structurate. Cea de-a doua sub-categorie din fiecare triadă este atinsă prin considerarea contradicției inerente din prima sub-categorie. Hegel numește cea de-a doua sub-categorie negația primei sub-categorii. Și, cel puțin în cele mai simple cazuri, „negație“ înseamnă ceea ce te aștepti să însemne. Astfel, să luăm prima categorie din *Știința logicii*, *ființa*; cea de-a doua categorie din triada respectivă este *non-ființa* sau *nimicul*, în termenii lui Hegel.

Prin considerarea unor contradicții suplimentare, în special a celei dintre primele două categorii ale triadei, ajungem la cea de-a treia categorie. Aceasta este numită adesea de către Hegel negația negației. Ceea ce înseamnă exact aceasta este destul de neclar. Ceea ce este clar este că cea de-a treia categorie este considerată a fi,

---

<sup>2</sup> Există o singură excepție: există patru sub-categorii ale *judecării*. Acest aspect este într-un fel ironic, deoarece aceste sub-categorii – sau cel puțin sub-categoriile acestora – sunt, în mod esențial, categoriile lui Kant.

într-un anumit sens, unitatea dialectică a primelor două categorii. Hegel spune adesea că primele două categorii sunt *aufgehoben*, sau suprimate [și totodată conservate], după cum se traduce uneori,\* în cea de-a treia. Acesta este un termen tehnic hegelian ale cărui adâncimi întunecoase nu trebuie, din fericire, să le sondăm.<sup>3</sup> În cele mai clare cazuri, cea de-a treia categorie este categoria lucrurilor a căror ființare în prima categorie este exact ființarea lor în cea de-a doua categorie și care, prin urmare, ființează în ambele categorii (întrucât trebuie să ființeze într-una dintre cele două categorii). În acest fel, în cazul *ființei* și *non-ființei*, suntem conduși la o clasă de lucruri care, deopotrivă, sunt și nu sunt. Acestea sunt lucrurile aflate într-o stare de schimbare sau devenire. Căci, potrivit lui Hegel, ceva care se schimbă de la a fi *F* la a nu fi *F* este, în cursul schimbării, atât *F*, cât și *non-F*.<sup>4</sup> Așadar, cea de-a treia categorie aici este categoria *devenirii*.<sup>5</sup>

Hegel nu este niciodată foarte clar în privința relației pe care cel de-al treilea membru al unei triade o are cu primul membru al următoarei triade pe care o consideră. Uneori aceasta pare a fi identitatea; uneori aceasta pare a fi suprimarea și uneori nu este deloc clar ce se presupune că este. Dar încercarea de a clarifica în detaliu acest aspect, precum și alte aspecte ale relațiilor dialectice, ar fi o sarcină extrem de neplăcută. În plus, este clar că Hegel, ca și Kant, încearcă să impună materialului o arhitectonică artificială care nu îi este tocmai adecvată. Ca atare, multe dintre detaliile precise sunt artificiale sau contrafăcute. Atunci, din fericire, nu este nevoie să le aprofundăm aici.<sup>6</sup>

---

\* Am urmat aici opțiunea traducătorului român al *Științei logicii* (vezi adaosul la nota 8).

<sup>3</sup> Vezi, de exemplu, Taylor (1975), în special p. 119; Priest (1989b).

<sup>4</sup> Vezi Priest (1987), cap. 12; Priest (1989b).

<sup>5</sup> Toate acestea pot fi formalizate foarte simplu. Fie  $Cx$  expresia pentru prima categorie a unei triade; atunci, cea de-a doua categorie este exprimată prin  $\neg Cx$ , iar cea de-a treia este exprimată prin  $\hat{C}x = \hat{\neg}Cx$ , unde  $\hat{\phantom{x}}$  este un denominator de enunțuri, care transformă expresia enunțiativă  $a$  în locuțiunea substantivală  $\hat{a}$ .  $\hat{C}x = \hat{\neg}Cx$  implică  $Cx \wedge \neg Cx$ . Pentru detalii, vezi Priest (1989b).

<sup>6</sup> Discuții asupra acestui subiect pot fi găsite la numeroși comentatori, de exemplu la Findlay (1958) sau la Inwood (1983).

## §7.4

### *Infinitul fals*

Să ne îndreptăm acum atenția asupra abordării întru totul particulare a infinitului de către Hegel.<sup>7</sup> Hegel distinge între două noțiuni de infinitate: infinitul fals sau rău și infinitul adevărat sau veritabil. Fiecare dintre aceste noțiuni se prezintă sub un aspect calitativ și unul cantitativ. Corespunzător, fiecare noțiune este discutată de două ori în *Știința logicii*: mai întâi ca o sub-categorie a *ființei determinate* și ceva mai târziu ca o sub-categorie a *câtimii*. Cu toate acestea, cele două discuții sunt părți ale unei tratări unitare, cu numeroase trimiteri reciproce și repetări. Ca atare, cele două aspecte menționate pot fi considerate împreună. Voi amâna discuția asupra infinitului adevărat pentru secțiunea următoare. În această secțiune voi discuta infinitul fals.

Să începem cu aspectul calitativ al acestuia. Noțiunea calitativă de infinit a lui Hegel este una intru totul ortodoxă. Ceva este finit dacă este determinat (în terminologia sa), adică este limitat sau mărginit de altceva. Ceva este infinit (în sensul fals) dacă nu este finit. Finitul și infinitul fals sunt, prin urmare, concepte reciproc complementare și limitative.

Hegel numește această noțiune de infinit falsă și o critică pe temeiul că acesta nu este realmente infinit, deoarece nu reușește „să se libereze într-adevăr de finit“. Hegel dă două argumente distincte pentru aceasta. Conform primului argument, întrucât acest infinit este mărginit de ceva (și anume de finit), el este, în sine, finit. După cum formulează Hegel în *Știința logicii* (p. 122<sup>8</sup>):

Această contradicție [dintre finit și infinitul fals] e de îndată prezentă în faptul că finitul rămâne ca ființă determinată în fața infinitului; sunt date

---

<sup>7</sup> Taylor ((1975), p. 114) califică această abordare drept „extravagantă“.

<sup>8</sup> Citatele din această lucrare sunt luate din Miller (1969). [Vezi traducerea românească de D. D. Roșca, în G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, București, Editura Academiei, 1966. Numerele de pagini corespund ediției în limba română.]

astfel *două* moduri determinate; *există* două lumi, una infinită și alta finită, iar în relația lor infinitul e numai *limită* a finitului, fiind prin aceasta numai un *infini*t determinat, *un infini*t finit.

Argumentul nu arată deosebit de promițător, întrucât pare a confunda un concept cu obiectele care cad sub acesta. Conceptul de *infini*t este fără îndoială limitat de alte concepte și ca atare este finit. Dar această susținere este perfect consistentă, în afară de cazul în care se adoptă concepția de nejustificat conform căreia conceptele trebuie să se instanțieze pe sine, după cum susținea Cusanus (vezi secțiunea 1.9). Obiectele care cad sub concept sunt infinite, dar nu există nici un temei pentru a presupune că acestea sunt limitate de conceptul de *finit* sau de orice altceva și, prin urmare, infinitatea acestora nu este în nici un fel compromisă.

Cu toate acestea, Hegel spune aici ceva important: dacă un obiect este infinit, acesta cade în categoria *infini*t și aceasta îl limitează. În acest sens, a concepe un obiect ca infinit este o contradicție în termeni. Aici suntem pe un teren familiar. A fi limitat și a fi conceput cu adevărat sunt, într-un sens, unul și același lucru. Căci dacă ceva este limitat, atunci poate fi conceput ca acel ceva care se află în interiorul limitei; și dacă ceva este conceput, atunci este limitat de termenii conceperii. Așadar, un obiect nelimitat este în mod esențial același cu un obiect de neconceput. Și ne-am întors la contradicția la limita conceptibilului.

Pentru a înțelege cel de-al doilea argument al lui Hegel împotriva infinitului fals, este necesar să vedem cum se manifestă infinitul fals sub aspectul său cantitativ. Hegel sugerează că, deoarece infinitul fals este legat inseparabil de finit, orice gând despre acest infinit trebuie să conducă la un gând despre finit. Dar, reciproc, orice gând despre finit trebuie să conducă inevitabil la un gând despre (falsul) infinit. Așadar, reflecția asupra oricăruia dintre aceste concepte are drept consecință o situație instabilă, în care gândirea basculează înainte și înapoi de la un concept la celălalt, generând o înaintare indefinită. Acest progres la infinit este o paradigmă a infinitului fals cantitativ (*Știința logicii*, pp. 124-125):

Această determinare reciprocă, ce se neagă pe sine și-și neagă negația, este ceea ce apare ca *înaintare la infinit*, este ceea ce, în așa de multe elaborări și aplicații, e privit ca *ceva ultim*, dincolo de care nu se mai trece, ci, ajunsă aici, cugetarea obișnuiește să-și atingă punctul său final cu acel: „așa mai departe, la infinit“.

De fapt, bascularea este aici pur și simplu un generator de infinitate: *un alt gând despre finit, dacă x este un gând despre infinit; un alt gând despre infinit, dacă x este un gând despre finit*. Iar acest infinit fals este pur și simplu infinitatea sa potențială corespunzătoare.

Astfel, infinitul fals este infinitul potențial. Hegel arată încă o dată clar aceasta, atunci când critică noțiunea lui Kant de infinitate (*Știința logicii*, p. 232):

Conceptul kantian al infinității (...) este „că sinteza succesivă a unității în parcurgerea unei câtimi nu poate fi *niciodată încheiată*“. Se presupune în general o câtime ca dată; aceasta, prin sintetizarea *unității*, ar urma să fie redusă la un „număr de“, la o câtime designabilă în chip precis, dar această sintetizare n-ar ajunge niciodată să fie completă. Este evident că prin aceasta nu se exprimă decât progresul la infinit (...)

În mod clar, acesta este infinitul potențial și, după cum continuă să explice Hegel, este infinitul rău.

Putem acum să înțelegem cel de-al doilea argument al lui Hegel pentru pretenția că infinitul fals nu se liberează de finit. În cazul infinitului fals, spune Hegel (*Știința logicii*, p. 215):

progresul la infinit este problema infinitului, nu parvenirea la acesta; este permanenta *generare* a acestuia, fără a depăși câtimea însăși și fără ca infinitul să devină un ce pozitiv și prezent.

Sau, într-o formulare mai obscură (*Știința logicii*, p. 125):

Avem aici o depășire abstractă care rămâne incompletă, întrucât însăși *această depășire* nu mai este *depășită*.



Teza argumentată aici, dezbărată de obscuritatea sa hegeliană, este una simplă: în fiecare stadiu al existenței sale, o infinitate potențială nu este, la urma urmei, nimic mai mult decât finită. Așadar nu este realmente infinită. Teza este bine argumentată. Noțiunea de infinit potențial nu furnizează o înțelegere a modului în care se comportă anumite finitudini. Se poate nega, cum a făcut-o Aristotel (cu certitudine nu și Hegel, după cum vom vedea), că există infinitul actual. Dar problema relevantă aici rămâne: ce este, atunci, entitatea căreia i se neagă existența? Este infinitul adevărat.

## §7.5

### *Infinitul adevărat*

Dar ce este acesta? În privința aspectului său cantitativ, răspunsul este foarte simplu: dacă infinitul fals este un infinit potențial, infinitul adevărat este infinitatea încheiată corespunzătoare; sau, în terminologia noastră, infinitatea generată. După câte pot să-mi dau seama, Hegel nu enunță niciodată aceasta în mod categoric. Totuși, ideea este implicită în penultimul citat din secțiunea anterioară. Mai mult, ceva mai târziu (*Știința logicii*, p. 233), Hegel spune că:

determinația infinitului matematic, și anume așa cum este el întrebuințat în analiza superioară, corespunde conceptului veritabilului infinit.

Există o lungă discuție despre această întrebuințare,<sup>9</sup> în care sunt date diferite exemple de infinități încheiate. De pildă (*Știința logicii*, pp. 235 și urm.), Hegel consideră suma infinită  $1 + a + a^2 + a^3 + \dots$  ( $-1 < a < 1$ ). Aceasta este o infinitate (potențială) falsă care, prin adunarea termenilor succesivi, ne duce pe cât dorim de aproape de un anumit număr, dar nu îl atinge niciodată. Infinitatea (încheiată) adevărată este tocmai această limită,  $(1 - a)^{-1}$ .<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Pentru un scurt rezumat al secțiunii, vezi Findlay (1958), pp. 174 și urm.

<sup>10</sup> De notat că, de fapt, analiza matematică modernă definește suma infinită drept această limită. Dar Hegel scrie înaintea lui Cauchy și Weierstrass și are o înțelegere mult mai geometrică a sumei infinite.

Până acum, toate acestea sunt destul de ortodoxe și nu sunt teribil de captivante. Situația este foarte diferită atunci când luăm în considerare infinitul adevărat sub aspectul său calitativ.

Tripleta <finit, infinit fals, infinit adevărat> nu este o triadă hegeliană oficială. Totuși, infinitul fals este negația finitului și astfel aceste două categorii sunt legate una de cealaltă ca și primii doi membri ai unei triade. Infinitul adevărat este cel de-al treilea membru: negația negației (*Știința logicii*, p. 228) Aceasta va ajuta la mai buna înțelegere a ultimului citat din secțiunea anterioară. Sau, după cum formulează mai clar Hegel (*Știința logicii*, p. 120):

Suprimarea [și totodată conservarea] de sine a acestui [fals] infinit, precum și a finitului ca *unic* proces, este *adevăratul infinit*.

Infinitul adevărat este noțiunea unui obiect a cărui finitudine este infinitudinea sa și care, prin urmare, este deopotrivă finit și infinit.

Este probabil ca înțelesul acestuia să fie destul de opac cititorului; un exemplu simplu poate ajuta la a-l face mult mai clar. Exemplul este cea de-a cincea antinomie din secțiunea 6.9. Să ne amintim că *T* este totalitatea tuturor gândurilor generate pornind de la un obiect și aplicând generatorul *gând despre x* pe cât de mult este posibil. *T* limitează toate gândurile generate, dar poate fi depășită printr-o aplicare a generatorului. Prin urmare, mulțimea *T* are exact proprietățile infinitului adevărat hegelian. Mai întâi, este limitată (din „afară”) de toate acele lucruri care nu pot fi generate, așa-dar este finită în sensul lui Hegel. Dar este, de asemenea, nelimitată (și deci infinită în sensul fals), căci îi putem aplica generatorul pentru a distruge această limită și așa mai departe la infinit. În terminologia lui Hegel (*Știința logicii*, p. 115): „limita sa totodată nu este limita sa”. Sau, după cum formulează mai pe larg Hegel – discutând, de fapt, despre prima antinomie a lui Kant, dar subiectul fiind același (*Știința logicii*, p. 225):

Teza și antiteza și demonstrarea lor nu conțin deci decât afirmațiile opuse că există o *limită* și că limita e în același timp numai una *suprimată*, că

limita are un „dincolo“, cu care însă ea se găsește în *relație* și în care trebuie ieșit dincolo de limită, un „dincolo“ însă în care se ivește din nou o astfel de limită, care nici ea nu e limită.

Nu numai că *T* este limitată și nelimitată, dar chiar faptul de a fi limitată este exact ceea ce ne permite să depășim limita și deci ceea ce o face nelimitată. Căci generatorul poate fi aplicat ddacă există o totalitate determinată la care să fie aplicat, dar a fi o totalitate determinată înseamnă exact a fi o totalitate limitată. Hegel surprinde foarte bine această situație atunci când spune (*Știința logicii*, p. 116):

Se obișnuiește (...) să se insiste mult asupra limitelor cunoașterii, ale rațiunii etc. și se afirmă că *nu ar putea fi* depășită limita ei. Cei ce afirmă acest lucru nu-și dau seama că, prin chiar faptul că ceva a fost determinat ca barieră, aceasta a fost deja depășită. Căci un mod determinat, o limită, sunt determinate ca barieră numai în opoziție cu al lor alt ceva în general, cu al lor ce *nelimitat*; alt ceva al unei bariere e tocmai ceea ce o *depășește*.

Avem, atunci, două momente: formarea unei limite și distrugerea unei limite. *Seriatim*, acestea constituie infinitul fals; *coniunctim*, acestea constituie infinitul adevărat. În formularea lui Hegel (*Logica mică*, p. 186), dacă lăsăm aceste două momente:

să se desprindă unul de celălalt, ajungem la următoarele consecințe: Ceva devine un Altul și acest Altul este el însuși un Ceva, care ca atare se schimbă și el, și așa la infinit. Reflecția își închipuie că a ajuns aici la ceva foarte înalt, chiar la ce este mai înalt. Acest progres la infinit nu este însă adevăratul infinit, care constă, dimpotrivă, în a fi la sine însuși, în altul său sau, exprimat ca proces, în altul său de a veni la sine însuși. Este de mare importanță a înțelege în mod adecvat conceptul adevăratei infinități și a nu ne opri doar la infinitatea rea a progresului infinit.

Infinitul adevărat este punerea laolaltă a celor două momente în forma unei totalități absolute, care, totuși, poate fi distrusă; o limită care, însă, poate fi depășită; o limită nelimitată.

## Concluzie

După cum am văzut, nu numai că Hegel observă că anumite tipuri de limite se comportă într-un mod contradictoriu; el modelează efectiv o categorie contradictorie pentru a le gândi. Această îndrăzneată operă de filosofie aduce această parte a cărții de față la o încheiere. Natura contradictorie a limitelor gândirii, la care făcuseră aluzii numeroși filosofi înaintea lui Kant, și-a găsit finalmente o împlinire în opera lui Kant, cu toate că „prudența sa față de lucrurile lumii“ i-a ascuns aceasta. I-a revenit lui Hegel sarcina de a aduce această împlinire la concluzia sa.

Acesta nu este câtuși de puțin sfârșitul poveștii. Galileo este, pe bună dreptate, faimos pentru (între altele) recunoașterea și formularea noțiunii de inerție. În opera sa, noțiunea este una extrem de rudimentară, oricum cel puțin în comparație cu modul în care această noțiune a fost articulată și elaborată de generații ulterioare de fizicieni, începând cu Newton. La fel stau lucrurile și cu teoria lui Hegel a infinitului. Deși în esență corectă, teoria este în multe feluri rudimentară și incompletă.

Câteva exemple: Hegel avea o înțelegere foarte redusă a proceselor de limitare. El nu cunoștea nimic, de exemplu, despre șirurile transfinite. (Cu toate că, în contextul de față, acest fapt nu este pe atât de important pe cât s-ar putea crede; acesta afectează doar problema a cât de „mare“ este infinitatea.) Apoi, Hegel avea doar o înțelegere rudimentară a mecanismului distrugător de granițe care depășește limite. Deși el avea noțiunea de limită care este depășită, sau *aufgehoben*, nu ar fi putut da o descriere detaliată a mecanismelor (precum diagonalizarea) prin care apare aceasta (ceea ce este de înțeles, dat fiind contextul istoric). În al treilea rând, infinitul lui Hegel este un caz special al unei structuri mai generale. Hegel nu avea nici o idee despre această structură și nici despre multele domenii în care s-ar putea înfățișa aceasta (și nici despre îndârjirea

cu care unii oameni ar continua să susțină contrariul!). Multe dintre aceste detalii au fost elaborate în dezvoltări ulterioare ale fundamentelor teoriei mulțimilor. Le vom examina în cea de-a treia parte a cărții.



## **PARTEA A 3-A**

### **LIMITE ȘI PARADOXURILE AUTO-REFERINȚEI**

Logistica nu mai este sterilă, ea produce contradicții.

HENRI POINCARÉ, *Science and Method*





## 8. INFINITATEA ABSOLUTĂ

### *Introducere*

În ultimul capitol am examinat ideile fundamentale ale lui Hegel despre infinitate. În general, filosofia lui Hegel a exercitat o fascinație și o influență profunde asupra filosofilor ulteriori. Din anumite motive, totuși, ideile sale despre infinit au fost uitate fără zarvă. Apariția unor dezvoltări ulterioare a avut a aștepta aproape o sută de ani; și când aceste dezvoltări au apărut, au apărut dintr-o direcție foarte diferită, una care ar fi putut foarte bine să-l surprindă pe Hegel. Aceasta a fost opera lui Cantor despre fundamentele teoriei mulțimilor.

Cantor nu a fost un filosof în felul în care au fost toți cei pe care i-am întâlnit până acum. Cu toate acestea, contribuția sa la înțelegerea noastră a infinitului a fost, probabil, mai profundă decât cea a oricărui gânditor anterior sau ulterior; aproape de unul singur, Cantor a descoperit o formă complexă și admirabilă într-un domeniu care a fost considerat până în zilele noastre ca fiind lipsit de formă. În acest capitol vom considera opera sa.

Nu mă va preocupa întreaga operă a lui Cantor asupra infinitului, ci doar acea parte care este relevantă pentru tema cărții de față. Voi începe prin a examina noțiunea sa de șiruri transfinite. Ne vom îndrepta apoi atenția asupra subiectului diagonalizării. Vom examina atunci paradoxurile infinitului absolut și poziția lui Cantor față de acestea. În final, în pregătirea capitolului următor, vom examina remarcile sale privind infinitatea potențială și cea actuală.

În acest capitol, ca și în celelalte capitole din această parte a cărții, materialul este mai tehnic decât în alte capitole. În general, nu

intenționez să intru în demonstrații tehnice acolo unde acestea sunt cele standard. Există numeroase manuale care pot fi consultate.<sup>1</sup> Voi da, totuși, detalii tehnice pentru cei nefamiliarizați cu domeniul, suficiente pentru a-i face capabili să urmărească discuția și, în măsura în care pot, voi face aceasta într-o manieră care să fie inteligibilă non-logicienilor.

### §8.1 *Ordinalele*

Până acum, șirurile cu care am avut de a face în această carte au fost în principal  $\omega$ -șiruri, adică șiruri de aceeași formă cu numerele naturale, deoarece aceste șiruri erau singurele cunoscute până la Cantor. Una dintre realizările sale a fost aceea de a observa că șirurile de acest fel sunt doar vârful aisbergului transfinit. Să începem cu șiruri de numere. Șirurile finite sunt destul de familiare:

0  
0, 1  
0, 1, 2  
0, 1, 2, 3  
.  
.

Și tot așa este cel mai simplu șir infinit:

0, 1, 2, 3, ...

Cantor și-a dat seama că este perfect posibil să se considere un șir care este ca acest șir, cu excepția faptului că are un ultim membru, care succede tuturor celorlalți membrii ai șirului:

0, 1, 2, 3, ...  $\omega$

---

<sup>1</sup> De exemplu, excelentele texte Fraenkel, Bar-Hillel și Levy (1973); Bell și Machover (1977).

Inițial, Cantor considera aceste numere ca indexând o operație<sup>2</sup>, astfel că  $\omega$  este indexul unei operații care este efectuată imediat după operațiile 0, 1, 2 etc. Ar putea exista chiar două sau trei astfel de operații:<sup>3</sup>

$$0, 1, 2, 3, \dots \omega, \omega + 1$$

$$0, 1, 2, 3, \dots \omega, \omega + 1, \omega + 2$$

sau chiar încă o dată pe atât:

$$0, 1, 2, 3, \dots \omega, \omega + 1, \omega + 2, \dots$$

și încă o dată:

$$0, 1, 2, 3, \dots \omega, \omega + 1, \omega + 2, \dots, 2\omega, 2\omega + 1, 2\omega + 2, \dots$$

sau chiar de atâtea ori câte numere obișnuite există:

$$0 \dots \omega \dots 2\omega \dots 3\omega$$

și încă putem continua cu un șir care are un alt membru după toți aceștia:

$$0 \dots \omega \dots 2\omega \dots 3\omega \dots \omega^2$$

și așa mai departe. Membrii acestor progresii sunt numiți *ordinale*.

După cum se poate vedea, ordinalele sunt produse de două principii, pe care Cantor le enumera după cum urmează (vezi Hallett (1984), p. 49):

- (1) Dacă  $\alpha$  este un număr ordinal, atunci există un număr următor  $\alpha + 1$  care este succesorul imediat al lui  $\alpha$ .

<sup>2</sup> Vezi Dauben (1979), pp. 80 și urm.

<sup>3</sup> Nu vă faceți prea multe griji despre ce înseamnă aici „+” și alte operații aritmetice; o înțelegere intuitivă este perfect suficientă.

- (2) Dacă există o succesiune oarecare determinată de numere [ordinale] ... definite, dintre care nici unul nu este cel mai mare, atunci (...) se creează un nou număr care este gândit ca *limită* a acelor numere, adică este definit ca cel mai mare număr imediat după toate aceste numere.<sup>4</sup>

Principiul (2) este aplicat pentru a obține *ordinale limită*:  $\omega \dots 2\omega \dots 3\omega \dots \omega^2$  etc.; principiul (1) dă ceilalți membri, *ordinale succesor*, i.e. lucruri de forma  $\alpha + 1$ .

Putem să facem lucrurile puțin mai riguroase, în termenii bunei-ordonări, după cum făcea chiar Cantor. Pentru început, să folosim artificii (datorat lui von Neumann, mai curând decât lui Cantor) de a identifica fiecare ordinal cu colecția ordinalelor precedente. (Astfel că 0 este pur și simplu mulțimea vidă, 1 este  $\{0\}$ , 2 este  $\{0, 1\}$ ,  $\omega$  este  $\{0, 1, 2, 3, \dots\}$ ,  $\omega + 1$  este  $\{0, 1, 2, 3, \dots, \omega\}$  etc.) O colecție de obiecte este *bine-ordonată* de o ordine,  $<$ , ddacă fiecare sub-colecție de obiecte are un membru care este  $<$ -ultim, i.e. mai mic decât toți ceilalți membri ai sub-colecției. Nu este prea greu de arătat că fiecare ordinal, ordonat în modul evident, este bine-ordonat. Reciproc, nu este prea greu de arătat că fiecare mulțime bine-ordonată are aceeași formă (i.e. este izomorfă-ca-ordine) cu un ordinal.<sup>5</sup> (Acest ordinal este numit *ordinalul tip* al ordonării.) Mulțimile bine-ordonate sunt, prin urmare, pur și simplu generalizările transfinite ale  $\omega$ -șirurilor.

---

<sup>4</sup> Cu cuvintele lui Cantor; vezi Dauben (1979), p. 98. [Vezi traducerea românească de Alexandru Giuculescu, în Oskar Becker, *Fundamentele matematicii*, București, Editura Științifică, 1968, p. 331.]

<sup>5</sup> O demonstrație a acestui fapt în teoria Zermelo-Fraenkel a mulțimilor cere Axioma Înlocuirii.

## §8.2

### *Absolutul lui Cantor, nota I*

Următoarea întrebare – și este una evidentă – este cât de mult continuă progresia ordinalelor. Răspunsul este „indefinit”. Și dacă ai impresia că acest răspuns este el însuși întrucâtva indefinit, așa este; dar este cel mai bun răspuns cu putință! Cantor spunea că progresia continuă la infinitatea absolută (ca opusă infinităților relative precum  $\omega$ ). În această secțiune voi întreprinde o primă examinare asupra a ceea ce avea de spus Cantor despre absolut.

De la bun început, Cantor distingea între transfinit și infinitatea absolută. În formularea sa (Hallett (1984), p. 41):

Trebuie să facem aici o distincție fundamentală între:

Ia Infinitul actual crescător sau *transfinit*

Iib Infinitul actual necrescător sau *absolut*

Pentru a înțelege ce înseamnă aceasta, să observăm că o cantitate transfinită tipică este unul dintre ordinalele (non-finite), generate ca în secțiunea 8.1. Să ne amintim că pentru oricare astfel de ordinal există unul mai mare. Totalitatea ordinalelor generate în acest fel este, pe de altă parte, un infinit absolut; acesta nu poate fi făcut mai mare. După cum formula Cantor cu o altă ocazie (Hallett (1985), p. 44):

*Transfinitul*, cu bogăția sa de formațiuni și forme, indică în mod necesar un absolut, un „infinit adevărat” a cărui mărime nu mai este capabilă de creștere sau diminuare și care, prin urmare, trebuie să fie privit cantitativ ca un maxim absolut.

După cum apare clar din acest citat, absolutul este exact infinitatea care a preocupat generații anterioare de filosofi. Transfinitul este un termen mediu important care intervine între finit, în sensul

strict al cuvântului, și absolut. Existența absolutului a fost o descoperire de mare importanță, dar, după cum decurg discuțiile despre existența și natura infinitului, a reprezentat o *irelevanță absolută*.<sup>6</sup>

Ce avea de spus Cantor despre infinitatea absolută? Pentru început, în discuții private, Cantor obișnuia să devină liric în privința acesteia (Dauben (1979), p. 13):

Ceea ce depășește tot ce este finit și transfinit (...) este singura unitate cu totul individuală în care este cuprins totul, care cuprinde „absolutul” insondabil pentru înțelegerea umană. Acesta este „Actus Purrisimus” pe care mulți îl numesc „Dumnezeu”.

După cum este evident, apare în scenă teologia, dacă nu misticismul. Într-adevăr, în punerea laolaltă a infinității, a maximului absolut și a insondabilității, Cantor ne amintește aici foarte puternic de Cusanus (vezi secțiunile 1.8 și 1.9).

În declarațiile sale mai reținute și mai oficiale, Cantor nu mai insistă asupra conexiunilor teologice, dar insistă asupra pretenției incomprehensibilității. Vorbind despre progresia prin ordinale, el spune (Hallett (1984), p. 42):

Nu am nici un fel de îndoială că în acest mod ajungem mereu mai departe, fără să atingem nicicând vreo barieră de netrecut, dar, de asemenea, fără să atingem nicicând o înțelegere măcar aproximativă a absolutului. Absolutul poate fi doar recunoscut, niciodată cunoscut, nici măcar aproximativ.

Citită într-o manieră necaritabilă, această declarație se auto-respinge. În cazul în care Cantor crede că poate vorbi despre absolut, el trebuie să creadă cel puțin că absolutul este disponibil pentru a vorbi despre el și, prin urmare, că trebuie să știe măcar atât despre absolut. Și dacă propria sa definiție a absolutului (dată mai sus) nu dă nici măcar o caracterizare aproximativă a acestuia, atunci este

---

<sup>6</sup> Similaritatea dintre infinitul tradițional și absolutul cantorian este observată de Maddy (1983). Moore ((1989), pp. 198 și urm.) observă, de asemenea, că problemele tradiționale ale infinitului reapar în privința absolutului.

foarte dificil să ne dăm seama despre ce vorbește Cantor. Totuși, ceea ce înțelege Cantor prin aceste pretenții generale este, cred, ceva mai puțin cuprinzător. Atunci când spune că absolutul este imposibil de cunoscut, el înțelege că absolutul este matematic nedeterminat. După cum spune în altă parte (Hallett (1984), p. 13), absolutul

nu poate fi în nici un fel mărit sau micșorat și, prin urmare, trebuie să fie privit cantitativ ca un maxim absolut. Într-un anumit sens, acesta depășește capacitatea umană de înțelegere și, în particular, este dincolo de determinarea matematică.

Acest citat apare, de asemenea, ca fiind auto-contradictoriu: dacă absolutul este să fie privit cantitativ, atunci nu este cazul că acesta este dincolo de determinarea matematică.

Nu merită să pierdem mult timp cu aceste inconsistențe. Remarcale lui Cantor nu sunt nimic mai mult decât gânduri pe jumătate schițate și nu au fost niciodată luate (cel puțin în această etapă) drept o teorie elaborată a absolutului. În schimb, aș vrea să consider o contradicție mult mai fundamentală în concepția lui Cantor, una care subminează complet distincția sa dintre transfinit și infinitatea absolută. Să considerăm mulțimea tuturor ordinalelor. Principiul de producere (2) al lui Cantor enunță că, pentru orice succesiune definită nemărginită de numere ordinale, există un ordinal care este limita acelor numere. Acum, șirul tuturor ordinalelor este cu siguranță un șir definit nemărginit de ordinale; așadar, conform principiului, trebuie să existe un ultim ordinal mai mare decât toate acestea. Prin artificii lui von Neumann, acest ordinal este mulțimea tuturor ordinalelor,  $On$ , o paradigmă a infinității absolute. Astfel, această infinitate absolută este furnizată în același fel ca și toate celelalte ordinale limită și, ca atare, nu diferă de acestea. În particular, prin aplicarea principiului (1) la acest ordinal, putem forma ordinalul  $On + 1$ , care este mai mare decât  $On$ . O infinitate absolută *poate*, deci, să fie mărită. Distincția lui Cantor dintre transfinit și infinitățile absolute (sau cel puțin acest mod de a o trasa) se prăbușește.

O infinitate absolută este considerată a fi o limită superioară finală, o margine superioară ultimă. Dar intenția principiului (2) este exact aceea, după cum spune Cantor, de a ne „da capacitatea de a străpunge orice barieră”.<sup>7</sup> Prin urmare, aceste două noțiuni se contrazic total una pe cealaltă.<sup>8</sup> În această situație avem exact aceeași contradicție despre infinit care a neliniștit generații anterioare (vezi secțiunea 2.6): infinitul este în așa fel încât nu poate exista ceva mai mare; și totuși există ceva mai mare. Și vedem în această contradicție sămânța multor paradoxuri ulterioare. Voi ajunge la acestea curând, dar mai întâi doresc să examinez încă un aspect al operei tehnice a lui Cantor.

### §8.3

#### *Diagonalizarea*

Acesta este diagonalizarea. Mai întâi, să pregătesc scena. Dat fiind că are sens să se extindă numerele ordinale (i.e. cele care indexează ordine) la transfinit, întrebarea următoare este dacă are sens să se extindă în mod similar numerele cardinale (i.e. cele care indexează mărime). Pentru așa ceva, avem nevoie de un criteriu de comparare a mărimilor. Cantor și, aproape în același timp, Frege sugerau că două mulțimi,  $x$  și  $y$ , *au aceeași mărime cardinală* ( $x \simeq y$ ) ddacă cu membrii acestora se pot forma perechi unu la unu. Cu alte cuvinte, există o funcție care pune în corespondență fiecare membru al lui  $x$  cu un membru al lui  $y$  și fiecare membru al lui  $y$  este pus în corespondență cu un unic membru al lui  $x$ . Apoi, o mulțime  $x$  este *cel puțin la fel de mare ca*  $y$  ( $x \geq_c y$ ) ddacă există o submulțime a lui  $x$  care are aceeași mărime ca  $y$ . (Indicele „c” apare acolo pentru a ne

---

<sup>7</sup> Hallett (1984), p. 58. [Vezi traducerea românească a acestei expresii de Alexandru Giuculescu, în Oskar Becker, *op. cit.*, București, Editura Științifică, 1968, p. 332.]

<sup>8</sup> Hallett însuși ((1984), p. 47) observă că acest tip de situație este una în care „există cu siguranță o anumită tensiune”. Aceasta este întrucâtva o înțelegere a situației.



aminti că ordonarea este cardinală, ceea ce diferă de ordonarea ordinalelor.)  $x$  este *mai mare ca*  $y$  ( $x \succ_c y$ ) dacă  $x \succeq_c y$  și nu este cazul că  $x \simeq y$ . Nu este greu de văzut că aceste definiții ale mărimii captează noțiunea noastră de mărime cardinală pentru colecții finite ca un caz special; se poate arăta, de asemenea, că aceste definiții au toate proprietățile care ar fi cerute ale unei ordonări a mărimilor.<sup>9</sup>

În mod clar, există mulțimi finite de mărime crescătoare. De asemenea, în mod clar, colecția mulțimilor naturale ( $\omega$ ) este mai mare decât orice mulțime finită. O mulțime este numită *enumerabilă* (sau *infinită numărabilă*) dacă are aceeași mărime ca  $\omega$ . Cu ajutorul unei demonstrații ingenioase, Cantor arăta că mulțimea tuturor numerelor reale nu este enumerabilă (Hallett (1984), pp. 75 și urm.). Rezultă imediat că este mai mare decât  $\omega$ . Următoarea întrebare este dacă există o mulțime de dimensiune mai mare. Într-o generalizare a demonstrației sale anterioare, Cantor arăta că există. Pentru orice colecție, există o colecție mai mare. Acest rezultat este numit acum *Teorema lui Cantor*.

Pe bună dreptate, demonstrația este celebră, dar este important să o reproducem aici. Dacă  $x$  este o mulțime, *mulțimea potențială* a lui  $x$ ,  $P(x)$ , este mulțimea tuturor submulțimilor lui  $x$ .  $P(x) \succeq_c x$ , deoarece putem pune în perechi unu la unu fiecare membru al lui  $x$ ,  $y$ , cu mulțimea  $\{y\}$  din  $P(x)$ . Stratagema este aceea de a arăta că nu este cazul că  $x \simeq P(x)$ .

Să presupunem că ar exista o corespondență unu-la-unu,  $f$ , de la  $x$  la  $P(x)$ . Să considerăm mulțimea tuturor acelor lucruri din  $x$  care nu sunt membri ai mulțimii pe care  $f$  o pune în corespondență cu ele, adică  $\{y \in x; y \notin f(y)\}$ . Să numim această mulțime  $z$ . În mod clar,  $z$  este o submulțime a mulțimii  $x$  și deci este în  $P(x)$ . Prin urmare, există cel puțin un membru al mulțimii  $x$ ,  $w$ , astfel încât  $z = f(w)$ . Așadar:

---

<sup>9</sup> Se poate arăta ușor că ordonarea este tranzitivă. Este mai greu să se arate că ordonarea este parțială. (Acesta este, în esență, conținutul Teoremei Schröder-Bernstein). Folosind Axioma Alegerii, se poate arăta că ordonarea este totală (cu alte cuvinte că oricare două mulțimi pot fi comparate în privința mărimii), deși Cantor nu a reușit niciodată să demonstreze satisfăcător acest fapt.

$$\begin{array}{lll}
 w \in f(w) & \text{ddacă} & w \in z \\
 & \text{ddacă} & w \in \{y \in x; y \notin f(y)\} \\
 & \text{ddacă} & w \notin f(w) \quad (\text{întrucât } w \in x)
 \end{array}$$

Astfel, prin *reductio*, nu există o astfel de corespondență  $f$ .

Această construcție este numită „diagonalizare“. În momentul de față s-ar putea să nu fie clar de ce este numită așa, dar nu este greu de văzut de ce. Putem să considerăm membrii mulțimii  $x$  ca fiind (bine-)ordonați; astfel:  $x_0, x_1, x_2, \dots, x_a, \dots$  (Lista poate fi transfinită și să nu aibă un ultim membru, dar aceasta nu are importanță). Presupunând că există  $f$ , atunci șirul corespunzător  $f(x_0), f(x_1), f(x_2), \dots, f(x_a), \dots$  parcurge toți membrii mulțimii  $P(x)$ . Prin urmare, putem codifica informația cu privire la faptul dacă un membru al mulțimii  $x$  este într-un membru al mulțimii  $P(x)$  pur și simplu punând „adevărat“ ( $A$ ) sau „fals“ ( $F$ ) în intrările unei anumite matrice (posibil infinită). Tabelul 5 este o ilustrare a acestui procedeu. Conform primului rând,  $x_0$  este un membru al  $f(x_0)$  și al  $f(x_2)$ , dar nu al  $f(x_1)$  și nici al  $f(x_a)$  etc.

Tabelul 5

	$f(x_0)$ ,	$f(x_1)$ ,	$f(x_2)$ ,	...	$f(x_a)$ ,	...
$x_0$	<b>A</b>	<b>F</b>	<b>A</b>	...	<b>F</b>	...
$x_1$	<b>F</b>	<b>F</b>	<b>A</b>		<b>F</b>	
$x_2$	<b>A</b>	<b>A</b>	<b>F</b>		<b>A</b>	
-	-	-	-		-	
-	-	-	-	...	-	
$x_a$	<b>F</b>	<b>F</b>	<b>F</b>	...	<b>F</b>	
-	-	-	-	...	-	
-	-	-	-	...	-	...

Acum, mulțimea  $z$  de mai sus este definită specificându-se când ceva,  $y$ , aparține acesteia, ceea ce se face prin inspectarea membrilor matricei pe diagonală (i.e. cei tipăriți cu aldin). Aceștia corespund condiției  $y \in f(y)$  și pur și simplu negăm intrarea respectivă (i.e. aplicăm condiția  $y \notin f(y)$ ). Pentru ilustrare:  $x_0 \in f(x_0)$ , deci punem pe

$x_0$  în afara lui  $z$ , ceea ce asigură că  $z$  nu este  $f(x_0)$ ,  $x_1 \notin f(x_1)$ , deci punem pe  $x_0$  în  $z$ , ceea ce asigură că  $z$  nu este  $f(x_1)$  ș.a.m.d. Așadar, ne asigurăm că  $z$  nu este pe listă, dar, întrucât *ex hypothesi*  $z$  este pe listă, avem o contradicție.

Esența demonstrației lui Cantor este următoarea. Dată fiind o listă de obiecte de un anumit tip (în acest caz, submulțimi ale lui  $x$ ), avem o construcție care definește un nou obiect de acest tip (în acest caz,  $z$ ), distrugând sistematic posibilitatea identității acestui obiect cu fiecare obiect din listă. Se poate spune că noul obiect „se diagonalizează în afara” listei.

## §8.4 *Paradox*

Putem reveni acum la tema paradoxului. Contradicția din miezul absolutului este nevoită să iasă la suprafață mai devreme sau mai târziu. De fapt, mai devreme, ceea ce întâmplă într-o serie de paradoxuri care au fost descoperite. Primul dintre acestea este conținut implicit în discuția din secțiunea 8.2. Să considerăm colecția tuturor ordinalelor,  $On$ . Prin construcție,  $On$  este un ordinal; este ultimul ordinal, mai mare decât toate ordinalele. Așadar, nu este un ordinal. Acest paradox a fost publicat de Burali-Forti în (1897), deși se pare că însuși Cantor l-a descoperit cu cel puțin un an înainte de această dată<sup>10</sup>, ceea ce nu este deloc surprinzător în context.

Încă un exemplu de contradicție care iese la iveală va fi suficient pentru moment. Acesta este o versiune a paradoxului descoperit de Mirimanoff.<sup>11</sup> Pornind de la mulțimea vidă, generăm un șir transfiniit prin aplicarea mulțimii potențiale la stadiile succesive și colectarea rezultatelor la stadiile limită; adică, la stadiile limită, formăm reuniunea tuturor stadiilor anterioare. Să numim reuniunea tuturor mulțimilor din șir  $R$ .

---

<sup>10</sup> Vezi Hallett (1984), p. 74.

<sup>11</sup> *Ibid.*, secțiunea 4.4.

În teoria modernă a mulțimilor,  $R$  este numită *ierarhia cumulativă* (deoarece se poate arăta că fiecare membru din șir este o submulțime strictă a oricărui membru ulterior), iar stadiile construcției sunt numite *ranguri*.  $R$  are unele proprietăți importante. Mai întâi, fiecare membru al  $R$  este totodată o submulțime a  $R$ . (Deoarece membrii săi au rang mai mic.) Apoi, să numim orice șir (finit sau infinit)  $x_0, x_1, x_2, \dots$  astfel încât  $\dots x_2 \in x_1 \in x_0$  un *regres* de la  $x_0$ . Să numim o mulțime,  $x$ , *bine-fundată* dacă nu există nici un regres la infinit de la  $x$ . Toți membrii ierarhiei cumulative sunt bine-fundați; de fapt, ierarhia cumulativă conține toate mulțimile bine-fundate și numai pe acestea.

Acum, să considerăm pe  $R$ . Întrucât toți membrii săi sunt bine-fundați,  $R$  este, de asemenea, bine-fundată. Așadar este în  $R$ . Dar atunci  $R$  nu este bine-fundată, deoarece  $\dots R \in R \in R \in R$  este un regres la infinit. Așadar nu este în  $R$ .

Ambele contradicții de mai sus corespund unui model familiar: ascendența ordinaletor sau a ierarhiei cumulative este efectuată de un generator de infinitate simplu (adunarea cu unu sau luarea mulțimii potențiale), iterat la transfinit prin colectarea rezultatelor la ordinaletor limită. Contradicția privește comportamentul limitei: colecția tuturor lucrurilor generate în acest fel, *On* și  $R$ . *On* deopotrivă este și nu este un ordinal.  $R$  deopotrivă este și nu este în  $R$ .

## §8.5

### *Kant și Cantor*

Paradoxurile de acest tip implică infinitul absolut. Prin urmare, Cantor le numea paradoxurile infinității absolute. Acestea au întocmai aceeași structură ca antinomiile kantiene. Pentru a vedea aceasta, trebuie ca aceste paradoxuri să fie aranjate sub formă de tabel, așa cum am făcut cu antinomiile în secțiunea 6.7. Fac aceasta în Tabelul 6, adăugând cea de-a cincea antinomie (secțiunea 6.9) pentru comparație; prezintă contradicția în forma sa echivalentă. (Să ignorăm pentru moment intrările dintre parantezele pătrate din coloana

generatorilor). Și, ca nu cumva să se considere că gândirea nu are ce căuta aici, pe baza faptului că noțiunea de gândire nu aparține teoriei mulțimilor, atrag atenția că, înainte ca teoria mulțimilor să fie sterilizată pentru a se evita paradoxurile, gândirea aparține acestei teorii. Construcția implicată este în mod esențial cea folosită de Dedekind pentru a demonstra existența unei mulțimi infinite.<sup>12</sup>

Remarc că în fiecare caz, limita este definită „de jos”, dar contradicția este produsă prin considerarea acesteia „de sus”. Cu alte cuvinte, în fiecare caz, luăm limita ca fiind ea însăși o unitate și îi urmărim proprietățile.

Pentru referiri viitoare, să ne abatem de la subiect preț de un paragraf și să facem puțină curățenie. Așa cum stau lucrurile, șirurile sunt generate prin două procedee distincte. La ordinalele succesor aplicăm generatorul; la ordinalele limită colectăm rezultatele. Putem uniformiza procesul, dacă generăm șirurile prin aplicarea unor generatori ușor diferiți. Pentru  $On$ , generăm următorul membru după fiecare șir,  $x$  (indiferent dacă are sau nu un ultim membru), prin formarea ultimului ordinal mai mare decât toți membrii lui  $x$ . Voi scrie acest generator ca  $\log(x)$ . Pentru  $R$ , nu este greu de văzut că următorul număr după șir,  $x$ , poate fi generat prin aplicarea operatorului  $\cup\{P(y); y \in x\}$ . Voi scrie acest generator ca  $UP(x)$ . Pentru  $T$ , șirul poate fi generat aplicând mereu operatorul *gând despre ultimul membru al lui  $x$ , dacă are vreunul, sau gândul despre  $x$ , altfel*. Voi scrie acest generator ca  $t(x)$ . Aceasta explică intrările dintre parantezele pătrate din coloana generatorilor din Tabelul 6.

Tabelul 6

Antinomia	Generator	Limită	[Anti]Teză
Burali-Forti	+ 1 [ $\log(x)$ ]	$On$	[nu] este un ordinal
Mirimanoff	mulțimea potențială a [ $UP(x)$ ]	$R$	[nu] este în $R$
A cincea	gând despre [ $t(x)$ ]	$T$	gând despre ... [nu] este în $T$

<sup>12</sup> Vezi Dedekind (1888), Teorema 66.

Asemănările dintre antinomiile kantiene și paradoxurile infiniteții absolute au fost observate de o serie de matematicieni, incluzând pe Hessenberg, Zermelo și Fraenkel.<sup>13</sup> Probabil că cel mai clar enunț în acest sens este formulat de Martin. Vorbind despre dialectica dintre definirea de jos și conceperea ca o unitate de sus, el spune ((1955), p. 55):

Acest conflict dintre a încheia și a o lua de la capăt, dintre a forma o totalitate și a folosi această totalitate ca un nou element reprezintă fundamentul real al antinomiilor [teoriei mulțimilor]. Acest conflict este ceea ce face legătura cu antinomiile kantiene. Kant a văzut foarte clar că antinomiile se bazează pe această antiteză dintre a ajunge la o încheiere și a trece dincolo de încheiere. În principiu, această situație a fost deja sesizată de Archytas, atunci când susținea că dorea să ajungă la capătul lumii și să-și întindă mâna în afară.

Alți comentatori au negat legătura. De exemplu Bennett ((1974), p. 155), criticându-l pe Martin, spune că „nu există nici o asemănare semnificativă” între antinomii și paradoxurile teoriei mulțimilor. Iar Hallett ((1984), p. 225), care este mult mai înțelegător în legătură cu acest subiect, conchide totuși că „legătura dintre antinomiile cantoriene și cele kantiene este numai superficială”. Hallett observă unele diferențe între detaliile argumentelor kantiene și cele ale paradoxurilor absolutului; Bennett nu dă nici un argument. În cele din urmă, aceștia pur și simplu nu reușesc să găsească modelul care se potrivește ambelor tipuri de antinomii.

## §8.6

### *Absolutul lui Cantor, nota a II-a*

Toate citatele din Cantor cu privire la absolut din secțiunea 8.2 (cu excepția celui care îl menționează pe Dumnezeu) provin din perioada de dinaintea descoperirii paradoxurilor (anii 1880). După ce au fost cunoscute paradoxurile, Cantor și-a revizuit abordarea sa

---

<sup>13</sup> Pentru detalii, vezi Hallett (1984), secțiunea 6.2.

a infinității absolute într-o încercare de a demonstra că oricare două mulțimi pot fi comparate în privința mărimii. Infinitatea absolută *On* a jucat un rol central în această demonstrație; în particular, anumite proprietăți ale acesteia au jucat un rol matematic esențial. Pretenția că infinitățile absolute ar fi dincolo de *orice* determinare matematică a trebuit, prin urmare, să fie înlăturată.

În pofida faptului că abordarea sa a absolutului nu a fost revizuită anume pentru a evita paradoxurile, Cantor spera în mod clar că revizuirea va da o abordare liberă de paradox. (Bineînțeles, într-un context în care noua sa matematică lupta pentru recunoaștere, consistența era foarte importantă pentru el.<sup>14</sup>) În această secțiune vom examina felul în care spera Cantor să realizeze aceasta.

În această perioadă, gândirea în termenii teoriei mulțimilor devine o parte integrantă a abordării lui Cantor. Aceasta i-a dat posibilitatea să distingă între două tipuri de colecții: consistente și inconsistente. Colecțiile inconsistente sunt cele în așa fel încât supoziția că sunt o „unitate” conduce la o contradicție. Acestea sunt tocmai infinitățile absolute. Toate aceste colecții au aceeași mărime cardinală (și anume cea a lui *On*), care este mai mare decât cea a oricărei colecții consistente. Într-o scrisoare către Dedekind, Cantor formula aceasta după cum urmează (Cantor (1899), p. 114\*):

Plecând de la conceptul de multiplicitate determinată (sistem, totalitate) de lucruri, a reieșit pentru mine necesitatea de a distinge două feluri de multiplicități (...)

Natura unei multiplicități poate fi astfel încât ipoteza unei „coexistențe” a tuturor elementelor sale să ducă la o contradicție, fiind imposibil să concepi multiplicitatea ea o unitate, ca „ceva determinat”. Astfel de multiplicități le numesc *multiplicități absolut infinite* sau *inconsistente*.

După cum ne convingem ușor, de pildă, „totalitatea a tot ceea ce poate fi gândit” este o astfel de multiplicitate (...)

Dacă, dimpotrivă, totalitatea elementelor unei multiplicități poate fi gândită fără contradicție ca fiind „coexistente”, astfel încât este posibil ca totalitatea să fie concepută în ansamblu ca „un lucru”, eu o numesc o *multiplicitate consistentă* sau o „mulțime” (...)

<sup>14</sup> Vezi Dauben (1979), pp. 128 și urm.

\* Vezi traducerea românească de Alexandru Giuculescu, în Oskar Becker, *op. cit.*, București, Editura Științifică, 1968, pp. 339-340.

Două multiplicități echivalente sunt sau ambele mulțimi, sau ambele inconsistente.

Distincția dintre multiplicități consistente și multiplicități inconsistente este în mod clar inspirată de paradoxuri,<sup>15</sup> dar cum contribuie exact această distincție la evitarea lor?

Răspunsul la această întrebare nu va fi clar din citatul de mai sus. Și, în mod surprinzător, Cantor nu tratează acest subiect în scrisoarea menționată, deși folosește paradoxul lui Burali-Forti pentru a demonstra că *On* este o multiplicitate inconsistentă. Cantor este clar în privința faptului că *On* este bine-ordonată, dar pare să creadă că faptul că *On* este o multiplicitate inconsistentă arată că *On* nu este un ordinal (sau, pentru a fi mai preciși, că *On* nu are un ordinal, căci Cantor nu folosea artifiiciul lui von Neumann de a identifica un ordinal cu mulțimea tuturor ordinalelor precedente). Nu este clar de ce presupunea că rezultă aceasta.

Chestiunea este lămurită printr-o remarcă dintr-o scrisoare ulterioară către Jourdain, în care Cantor spune (Hallett (1984), p. 286):

o multiplicitate inconsistentă, întrucât nu poate fi înțeleasă ca un *întreg* și astfel nu poate fi considerată ca un *lucru*, nu poate fi luată ca un element al unei multiplicități.

Aici, supoziția de fundal este în mod clar corectă: a concepe că ceva este un membru al unei colecții este *ipso facto* a concepe acel ceva ca o unitate. Ca atare, dacă o multiplicitate inconsistentă nu poate fi o unitate, atunci o multiplicitate inconsistentă nu poate fi membru a ceva. Așadar, *On* nu poate fi un ordinal, i.e. nu poate fi membru al colecției tuturor ordinalelor: fiind o totalitate inconsistentă, *On* nu este un candidat pentru apartenență la ceva.

Aceasta poate indica punctul în care este blocat argumentul pentru contradicție, dar nu furnizează o soluție satisfăcătoare a paradoxurilor, deoarece lasă fără răspuns tot felul de întrebări. De ce, de exemplu, toate colecțiile absolut infinite nu pot fi gândite ca unitate

---

<sup>15</sup> Cu toate că, în mod interesant, Schröder făcea aceeași distincție în 1890 independent de paradoxuri, potrivit lui Heijenoort, în introducerea sa la Cantor (1899).



fără contradicție; de ce a avea aceeași mărime cardinală ca *On* este un criteriu pentru a fi absolut infinit ș.a.m.d.

Nu voi urmări aceste probleme și alte probleme similare aici, întrucât Cantor nu a dezvoltat nici o dată aceste idei. Distincția lui Cantor dintre multiplicități consistente și inconsistente este considerată de mulți drept o primă articulare a distincției ulterioare a lui von Neumann dintre mulțimi și clase propriu-zise.<sup>16</sup> Indiferent dacă lucrurile stau așa sau nu, distincția lui von Neumann încorporează în mod cert trăsăturile esențiale ale soluției incipiente a lui Cantor (clasele propriu-zise nu pot fi membri; toate au aceeași mărime) și este articulată mult mai clar. Prin urmare, este mai profitabil ca orice comentarii suplimentare asupra acestui tip de soluție să fie făcute la adresa distincției lui von Neumann. Ca atare, să părăsim acest subiect până când ne vom întâlni cu von Neumann într-un capitol ulterior.

## §8.7

### *Principiul domeniului*

Pentru beneficiul discuției din acel capitol, doresc să îmi îndrept atenția asupra problemei justificării principiilor lui Cantor ale producerii ordinalelor, (1) și (2) (vezi secțiunea 8.1). Să ne amintim că fiecare ordinal este considerat a fi mulțimea ordinalelor precedente; atunci, principiul (1) revine la aceasta: pentru orice mulțime (de ordinale),  $\alpha$ , există o mulțime (de ordinale)  $\alpha \cup \{\alpha\}$ . Această chestiune pare a fi îndeajuns de evidentă pentru a nu necesita comentarii suplimentare.

Situația principiului (2) este întrucâtva diferită. Acesta spune că, dată fiind o anumită progresie nesfârșită (de ordinale), există o mulțime care conține membrii acesteia. Acesta este un principiu excepțional de important, dar este o problemă în privința enunțării sale.

---

<sup>16</sup> De exemplu, van Heijenoort, în introducerea sa la Cantor (1899); Hallett (1984), secțiunea 8.3.

O dată cu succesul reducționismului set-teoretic din secolul XX, modul natural de a înțelege noțiunea unei progresii nesfârșite este exact acela de a o considera drept o serie, i.e. o mulțime de un anumit tip. În această înțelegere, principiul este tautologic. Dar, evident, nu aceasta este intenția acestuia.

Dacă șirul în discuție nu trebuie să fie înțeles ca o infinitate deja încheiată (o mulțime), atunci acesta trebuie să fie înțeles drept ceva aflat într-o stare de generare, i.e. drept un infinit potențial. Iar a vorbi despre mulțimea care conține membrii progresiei este exact a vorbi despre infinitatea (actuală) astfel generată. Prin urmare, acest principiu revine la următoarea formulare:

Pentru orice infinitate potențială există o infinitate actuală corespunzătoare.

Urmându-l pe Hallett ((1984), p. 7), să numim acesta *Principiul Domeniului*. Eu îl consider a fi o formulare a intuiției kantiene conform căreia totalizarea este conceptual inevitabilă (secțiunea 6.1), chiar dacă este enunțat într-o manieră mult mai satisfăcătoare decât ar fi putut-o face vreodată Kant.

Dar ce anume este, exact, o infinitate potențială? Intuitiv, ideea este destul de clară. (Am folosit-o încă din capitolul 2.) Mai mult, în mod tradițional, a fost considerată ca fiind neproblematică; celălalt membru al perechii, infinitul actual, este cel care a fost considerat ca fiind problematic. Prin urmare, este oarecum ironic faptul că noțiunea de infinit actual este relativ bine înțeleasă în matematica modernă (orice mulțime infinită este o infinitate actuală); ceea ce ne așteaptă este totuși o analiză precisă a naturii înfinității potențiale (după cum observă Hart (1976)). Nu voi încerca să prezint aici o astfel de analiză;<sup>17</sup> pentru scopurile noastre este suficient să lăsăm noțiunea la un nivel intuitiv.

---

<sup>17</sup> Unele sugestii care folosesc lumi posibile de domeniu crescător pot fi găsite în secțiunea 11.2. Hart (1975-1976) oferă două modalități precise de a înțelege noțiunea. Una dintre acestea este foarte similară cu cea sugerată în secțiunea 11.2. Cealaltă constă pur și simplu din a identifica noțiunea cu cea de clasă propriu-zisă (pe care o vom întâlni, de asemenea, în capitolul 11). Am îndoieli cu privire la această sugestie,

Orice altceva ar mai fi, o infinitate potențială este un tip de cantitate variabilă, a cărei variație poate depăși orice limită prestabilită de un anumit tip. În formularea lui Cantor (Hallett (1984), p. 12):

Infinitul potențial este îndeosebi remarcat acolo unde apare o cantitate nedeterminată, *finit variabilă*, care sau crește peste orice limită (...) sau descrește sub orice limită finită oricât de mică (...) Mai general, vorbesc despre un Infinit Potențial ori de câte ori este vorba despre o cantitate *nedeterminată* care este capabilă de nenumărat de multe determinări.

Prin contrast, infinitul actual corespunzător este (*ibid.*):

de înțeles ca o câtime care, pe de o parte, *nu este variabilă*, ci este mai curând fixată și determinată în privința tuturor părților sale – o constantă autentică –, dar care, în același timp, depășește ca mărime *orice cantitate finită* [i.e. limită prestabilită] de același tip.

## §8.8

### ... și apărarea sa

Atât despre Principiul Domeniului însuși. Să ne îndreptăm acum atenția asupra apărării de către Cantor a acestui principiu. Cu propriile sale cuvinte, aceasta decurge după cum urmează (Hallett (1984), p. 25):

Nu există nici o îndoială asupra faptului că nu ne putem dispensa de cantitățile *variabile* în sensul infinitului potențial; iar de aici poate fi demonstrată necesitatea infinitului actual. Pentru a dispune de o cantitate variabilă într-un studiu matematic, „domeniul” de variație a acesteia trebuie să fie, riguros vorbind, cunoscut dinainte prin definiție. Totuși, acest domeniu nu poate fi el însuși ceva variabil, deoarece altminteri orice cadru fixat pentru

---

căci implică faptul că nici o infinitate potențială *nu* are o infinitate actuală corespunzătoare, ceea ce este o pretenție mult prea tare pentru a fi o analiză adecvată a noțiunii tradiționale. Trebuie să fie posibil, de exemplu, să se conceptualizeze numerele naturale *qua* infinitate potențială.

acel studiu s-ar prăbuși. Astfel, acest „domeniu“ este o serie definită, actual infinită de valori.

Astfel, fiecare infinit potențial, dacă este riguros aplicabil matematic, presupune un infinit actual.

Argumentul lui Cantor este unul simplu și ingenios. Acest argument se bazează pe observația la fel de simplă conform căreia, pentru ca un enunț despre o cantitate variabilă să aibă sens determinat, domeniul de variație a acesteia trebuie să fie determinat. (Cantor spune „cunoscut dinainte prin definiție“, dar această pretenție este prea tare; simpla determinare va fi suficientă.) De exemplu, să considerăm pretenția „Fie  $z$  o rădăcină a ecuației  $ax^2 + bx + c = 0$ . Atunci  $z$  are cel puțin o valoare.“ Această pretenție este adevărată dacă  $z$  poate fi complexă și falsă dacă  $z$  trebuie să fie reală.

Să considerăm acum un enunț despre o variabilă potențial infinită; conform observației menționate, dacă această variabilă are sens determinat, atunci domeniul său de variație trebuie să fie determinat. Acest domeniu nu poate fi el însuși o infinitate potențială (variabilă)? Poate că da, dar atunci sensul pretenției originale nu este determinat, în afară de cazul în care domeniul *acestei* variabile este el însuși determinat. Acest domeniu însuși poate fi o variabilă? Poate că da. Ne aflăm în mod evident în fața unui regres la infinit. În plus, acest regres este vicios. Dacă ar continua la nesfârșit, sensul enunțului inițial nu ar fi niciodată determinat. Dat fiind că enunțul are sens determinat, regresul trebuie să se încheie undeva. Și astfel, variabila inițială trebuie să-și găsească fundamentul ultim într-un domeniu infinit actual.

Argumentul lui Cantor poate fi pus în formă contemporană (lăsând la o parte problema a ceea ce este exact o infinitate potențială) printr-o considerare a semanticii moderne. În secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, o variabilă era concepută ca fiind ceva de valoare nedeterminată. Totuși, după cum arăta Russell ((1903), secțiunea 87), această concepție nu este prea adecvată. O variabilă este pur și simplu o entitate căreia i se atribuie diferite valori. Iar în forma sa modernă, această entitate este una lingvistică: variabila sintaxei

formale moderne. Acum, pentru ca un enunț care conține o variabilă să aibă un înțeles determinat, domeniul cuantorului care captează variabila (care poate fi implicit, dacă variabila este liberă) trebuie să fie o totalitate determinată, o mulțime definită. Modalitatea standard de a specifica interpretarea unui limbaj constă dintr-o pereche,  $\langle D, I \rangle$ , unde  $D$  este domeniul cuantificării, iar  $I$  furnizează interpretările vocabularului non-logic. De notat că  $D$  este un membru al unei alte entități și, prin urmare, este gândit ca o unitate. S-ar putea sugera că s-ar putea lua cuantorul drept determinat prin specificarea condițiilor sale de adevăr (într-un metalimbaj); de exemplu astfel: „ $\forall xPx$ ” este adevărat dacă orice pisică satisface „ $Px$ ”. Dar condițiile de adevăr folosesc cuantori, așa încât întrebarea devine: în ce fel obțin *acestea* sens determinat. Ne aflăm în fața regresului vicios pe care tocmai l-am observat.

Ar trebui să se rețină că determinarea sensului cuantorilor nu este o cerință în mod specific clasică, prin opoziție cu una intuiționistă. Intuiționiștii au aceeași cerință despre determinarea sensului cuantorilor lor ca și noi ceilalți. Să luăm o propoziție cuantificată existențial,  $\exists x\alpha(x)$ , de exemplu. În general, aceasta este adevărată (= demonstrabilă) dacă (Dummett (1977), p. 24):

există o demonstrație a unui enunț de forma  $\alpha(t)$ , împreună cu o demonstrație că obiectul denotat prin  $t$  aparține domeniului [cuantificării].

Așadar, dacă ceea ce contează drept acest domeniu este nedeterminat, tot așa este și sensul propoziției cuantificate. Din acest motiv, o descriere intuiționistă a semanticii pentru cuantori specifică un domeniu determinat al discursului.<sup>18</sup> Intuiționistul poate concepe acest domeniu ca o clasă intuiționistă, mai curând decât ca o mulțime clasică; cu toate acestea, domeniul este conceptualizat ca o unitate, pe exact același temei ca în cazul clasic. Nu există, atunci, ceva în privința Principiului Domeniului cu care un intuiționist, ca atare, să nu fie de acord.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Vezi, de exemplu, Dummett (1977), pp. 197 și urm.

<sup>19</sup> Prin urmare, nu există nimic în mod specific realist despre acest principiu, după cum pretinde Hallett ((1984), pp. 26 și urm).

Argumentul de mai sus despre Principiul Domeniului este avansat sub supoziția că, în matematică, sensul propozițiilor cuantificate este determinat. În ultima Parte a cărții de față vom întâlni diferite pretenții conform cărora *nici un* sens nu este determinat. Un astfel de scepticism global despre înțeles este prea tare pentru a submina argumentul de aici. Dacă ar fi corect, am putea reinterpretă pur și simplu argumentul lui Cantor ca arătând că, fără un infinit actual, enunțurile care cuantifică asupra totalităților infinite nu ar putea avea înțeles, oricare ar fi sensul bine definit pe care enunțurile matematice îl au în general. O amenințare mai mare la adresa argumentului este cea conform căreia propozițiile cuantificate de anumite tipuri nu au sens determinat în felul în care au sens determinat alte enunțuri ale matematicii. Există un astfel de punct de vedere, dar voi amâna discuția despre acest subiect până când ne vom întoarce la Principiul Domeniului într-un capitol ulterior.

## Concluzie

Să ne întoarcem la tema principală a acestui capitol: după cum am văzut, teoria lui Cantor a transfinitului nu reușea să înlăture paradoxurile infinitului, ci doar le restabilea. Totuși, această situație nu trebuie să i se impute lui Cantor. Contradicțiile se află acolo, inerente în obiectul discursului; ca atare, eliminarea acestora nu este mai deloc un semn al unei abordări adecvate! Din perspectiva de față, marile virtuți ale operei lui Cantor sunt două. În primul rând, Cantor a arătat clar, cu o rigoare fără precedent, că apar contradicțiile și unde apar acestea. În plus, această rigoare restrânge aria soluțiilor posibile la o clasă foarte redusă și examinabilă. În al doilea rând, noțiunea de diagonalizare furnizează piatra unghiulară a unei înțelegeri adecvate a depășirii limitei. Vom aborda aceste teme în capitolele următoare ale acestei părți.

## 9. CERCURI VICIOASE

### *Introducere*

Paradoxurile infinității absolute pe care le-am întâlnit în ultimul capitol (secțiunea 8.4) nu erau decât bordul de atac al unui număr de paradoxuri care au apărut în teoria mulțimilor la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Nimeni nu a investigat aceste paradoxuri mai profund decât a făcut-o Bertrand Russell, iar în acest capitol voi discuta multe dintre lucrurile pe care Russell le avea de spus despre acestea. După cum vom vedea, el a găsit cheia care unește familia paradoxurilor (sau, oricum, aproape a găsit-o); de asemenea, vom examina soluția propusă de Russell, care era mai puțin izbutită.

### §9.1

#### *Paradoxul lui Russell*

Să începem prin a discuta un paradox pe care nu l-am mai întâlnit până acum. Pentru a simplifica lucrurile, vom ignora existența non-mulțimilor; așadar, putem lua toate mulțimile ca fiind mulțimi *pure*, i.e. mulțimi astfel încât, dacă au membri, aceștia sunt mulțimi, membrii acestora fiind mulțimi, membrii *acestora* fiind mulțimi etc. Evident, o mulțime este pură dacă toți membrii săi sunt puri. Fie  $V$  mulțimea tuturor mulțimilor (pure) (voi omite acest calificativ de acum înainte).<sup>1</sup> Să considerăm mulțimea potențială a mulțimii  $V$ ,

---

<sup>1</sup> Concepția consacrată este aceea că  $V$  este tocmai ierarhia cumulativă  $R$  (secțiunea 8.4). Aceasta este numită Axioma Fundării. Totuși, este posibil să existe mulțimi pure non-bine-fundate. Vezi Aczel (1988).

$P(V)$ . Orice membru al  $P(V)$  este o mulțime, așa încât  $P(V)$  este o submulțime a  $V$ . Reciproc, orice membru al mulțimii  $V$  este o colecție de mulțimi și deci este un membru al  $P(V)$ , așa încât  $V$  este o submulțime a  $P(V)$ . Rezultă că  $P(V) = V$ , iar în acest caz există o corespondență unu-la-unu între  $V$  și  $P(V)$ , și anume aplicația identitate (aplicația care pune în corespondență orice cu sine). Dar, după cum am văzut în secțiunea 8.3, Cantor a arătat că, pentru orice mulțime  $x$ , nu poate exista o astfel de aplicație între  $x$  și  $P(x)$ . Această contradicție este numită acum „paradoxul lui Cantor”. Într-adevăr, Cantor l-a descoperit, deși nu l-a publicat oficial niciodată.<sup>2</sup>

Paradoxul lui Cantor poate fi redus la esență. După cum am văzut în secțiunea 8.3, demonstrația lui Cantor conform căreia nu există o corespondență unu-la-unu între  $x$  și  $P(x)$  ia o corespondență oarecare de acest fel,  $f$ , și deduce o contradicție prin considerarea chestiunii dacă o mulțime  $w$  este un membru al  $f(w)$ , unde  $f(w)$  este  $\{y \in x; y \notin f(y)\}$ . În cazul în discuție,  $f$  este funcția identitate, deci  $w$  este  $f(w)$ , care este  $\{y \in x; y \notin y\}$ . Să notăm aceasta cu  $\rho_x$ . Acum, dacă  $\rho_x \in \rho_x$ , atunci  $\rho_x \notin \rho_x$ . Așadar,  $\rho_x \notin \rho_x$ . Rezultă că  $\rho_x \notin x$ , altfel am avea  $\rho_x \in \rho_x$ . Dar dacă  $x$  este o submulțime oarecare a mulțimii  $V$ , atunci  $\rho_x$  este o submulțime a mulțimii  $V$ . Așadar,  $\rho_x \in V$ . În paradoxul lui Cantor, luăm mulțimea  $V$  însăși ca fiind  $x$ . Avem atunci deopotrivă  $\rho_V \notin V$  și  $\rho_V \in V$ ; sau, alternativ,  $\rho_V \notin \rho_V$  și, întrucât  $\rho_V \in V$ ,  $\rho_V \in \rho_V$ .

Această contradicție se află, prin urmare, în miezul paradoxului lui Cantor. Astăzi, după cum este binecunoscut, paradoxul poartă numele lui Russell, care l-a obținut în fond în acest fel, reducând la esență paradoxul lui Cantor.<sup>3</sup> Fără doar și poate, paradoxul lui Russell este cel mai simplu dintre toate paradoxurile teoriei mulțimilor. Apariția acestuia a arătat în mod definitiv că paradoxurilor teoriei mulțimilor nu li se poate reproșa o greșeală conținută în argumentele subtile cerute pentru a stabili contradicția lui Burali-Forti. Contradicția se află chiar în miezul teoriei mulțimilor.

<sup>2</sup> Vezi Fraenkel, Bar-Hillel și Levy (1973), p. 7.

<sup>3</sup> Vezi Russell (1903), secțiunile 346-349; Russell (1905).





când este în discuție această schemă (sau generalizarea acesteia, pe care o vom întâlni mai târziu în acest capitol), voi folosi aceste denumiri pentru aceste versiuni.<sup>7</sup> Voi numi orice funcție,  $\delta$ , care satisface schema un *diagonalizator* (în raport cu  $\varphi$ ). Un diagonalizator nu trebuie să fie definit literalmente prin diagonalizare, dar, după cum vom vedea, este definit întotdeauna în mod sistematic pentru a asigura că rezultatul aplicării acestuia la orice mulțime nu poate fi identic cu nici un membru al acelei mulțimi. Diagonalizarea propriu-zisă este paradigma unui astfel de procedeu. Un diagonalizator poate fi considerat drept o generalizare transfinită a ceea ce am numit până acum un generator. Putem defini un șir transfinit de membri ai  $\Omega$ ,  $\langle w_\alpha; \alpha \in On \rangle$  prin aplicarea repetată a diagonalizatorului (recursie transfinită) astfel:  $w_\alpha = \delta(\{w_\beta; \beta < \alpha\})$ . (Dacă  $\alpha = 0$ , argumentul funcției este chiar  $\emptyset$ .)

Să vedem acum felul în care paradoxurile corespund acestei scheme. În cazul paradoxului lui Russell, proprietatea  $\varphi(y)$  este exact  $y \in V$  și deci  $\Omega$  este  $V$ . Funcția  $\delta(x)$  este exact  $\rho_x$ . Transcendența și Închiderea se obțin după cum am observat în secțiunea precedentă, iar contradicția este că  $\rho_V \in V!$ .<sup>8</sup>

Pentru Paradoxul lui Burali-Forti,  $\varphi(y)$  este „ $y$  este un ordinal”, iar diagonalizatorul,  $\delta(x)$ , este  $\log(x)$ . Transcendența are loc prin definiție, și la fel Închiderea. În acest caz, colecția  $\Omega$  este chiar  $On$ , și tot așa este  $\delta(\Omega)$  (prin convenția lui von Neumann din secțiunea 8.1). Așadar, contradicția este că  $On \in On!$ .

<sup>7</sup> În cazul în care inferențele care stabilesc Transcendența și Închiderea nu sunt întotdeauna dialetheic valide, putem defini condițiile cu mai multă precauție. Ori de câte ori  $\alpha$  este deductibilă în mod clasic, există o formulă  $\beta$  astfel încât  $\alpha \vee \beta!$  este deductibilă dialetheic. (Vezi Priest (1987), Teorema 0, p. 149.) Așadar, putem formula, respectiv, Transcendența și Închiderea ca  $\delta(x) \notin x \vee \exists pp!$  și  $\delta(x) \in \Omega \vee \exists pp!$  (sau ceva similar, folosind predicatul de adevăr, dacă cineva nu crede în cuantificarea propozițională). Contradicția ultimă este atunci  $\delta(\Omega) \in \Omega! \vee \exists pp!$  sau pur și simplu  $\exists pp!$ .

<sup>8</sup> Există o modalitate înrudită de a face ca paradoxul lui Russell să corespundă schemei. Luăm „ $x \in V \wedge y \notin y$ ” pentru  $\varphi(y)$ , astfel încât  $\Omega$  este exact  $\rho_V$ , funcția  $\delta(x)$  este pur și simplu funcția identitate  $id(x)$ . După cum se poate ușor arăta, au loc Transcendența și Închiderea, iar contradicția este acum  $\rho_V \in \rho_V!$

În Paradoxul lui Mirimanoff,  $\varphi(y)$  este „ $y$  este bine-fundată“, iar diagonalizatorul,  $\delta(x)$ , este  $UP(x)$ . Transcendența și Închiderea au loc pur și simplu în virtutea faptului că  $x$  este bine-fundată. Colecția  $\Omega$  este ierarhia cumulativă  $R$ . În plus, nu este greu de văzut că  $\delta(R)$  este chiar  $R$  însăși. Așadar, contradicția în acest caz este că  $R \in R$ !

Cu toate că cea de-a cincea antinomie nu este un paradox standard al teoriei mulțimilor, aceasta corespunde aceluiași model.  $\varphi(y)$  este  $y \in T$ , deci  $\Omega$  este  $T$ .  $\delta(x)$  este exact  $t(x)$ . Argumentul pentru Transcendență decurge după cum urmează.

Mai întâi, să notăm că dacă  $x$  și  $y$  sunt în  $T$  și  $x \neq y$ , atunci  $t(x) \neq t(y)$ . Căci, întrucât  $x$  și  $y$  sunt obiecte distincte (după cum sunt membrii lor ultimi, dacă au vreunul), se poate (cel puțin în principiu) avea gândul despre unul dintre aceste obiecte fără a se avea gândul despre celălalt. Prin urmare, aceste gânduri trebuie să fie distincte.<sup>9</sup> Așadar, orice gând este de forma  $t(x)$  pentru un  $x$  unic. Să numim un gând  $t(x_0)$  nefundat, dacă există un șir  $\langle x_i; i \in \omega \rangle$  astfel încât  $t(x_{i+1}) \in x_i$  pentru orice  $i \in \omega$ . Orice gând din  $T$  este fundat. Demonstrația acestei propoziții se face prin inducție (transfinită). Propoziția este evident adevărată despre primul gând din șir,  $t(\{Critica\})$ . Să presupunem că propoziția este adevărată despre toți membrii șirului  $x$ , dar că următorul gând,  $t(x)$ , este nefundat. Atunci există un șir  $x, x_0, x_1, \dots$  de tipul corespunzător. Dar atunci  $t(x_0) \in x$  și  $t(x_0)$  este nefundat, ceea ce este imposibil. Rezultă că, dacă  $t(x)$  este un gând oarecare din  $T$ ,  $t(x) \notin x$  (căci altfel  $x, x, x, \dots$  ar fi un regres la infinit).

Argumentul pentru Închidere este mai simplu:  $T$  este șirul gândurilor generate prin aplicarea lui  $t$  la orice șir de obiecte generate;  $T$  este un șir de obiecte generate; deci  $t(T) \in T$ . Contradicția este că  $t(T)$  deopotrivă este și nu este în  $T$ .

Putem prezenta tabelar modul în care paradoxurile corespund schemei ca în Tabelul 7. (Comparați acest tabel cu Tabelul 6 din secțiunea 8.5.)

<sup>9</sup> În plus,  $t(x)$  este un gând despre  $x$  (sau despre ultimul său membru), nu și  $t(y)$ .

Tabelul 7

Paradoxul	$\delta(x)$	$\varphi(y)$	$\Omega$	$\delta(\Omega) \in \Omega!$
Russell	$\rho_x$	$y \in V$	$V$	$\rho_V \in V!$
Burali-Forti	$\log(x)$	$y$ este un ordinal	$On$	$On \in On!$
Mirimanoff	$UP(x)$	$y$ este bine-fundată	$R$	$R \in R!$
A 5-a antinomie	$t(x)$	$y \in T$	$T$	$t(T) \in T!$

În secțiunea 7.5 am văzut că  $T$  este o paradigmă a infinitului adevărat al lui Hegel. Din exact același motiv, tot așa sunt și toate celelalte mulțimi care joacă rolul clasei  $\Omega$  în tabelul de mai sus. Într-adevăr, putem chiar să luăm schema lui Russell ca furnizând o specificare precisă a noțiunii de infinit adevărat. Pentru orice  $\delta$ ,  $\varphi$  și  $\Omega$  care satisfac schema,  $\Omega$  limitează toate lucrurile care sunt  $\varphi$ ; totuși, putem trece de limită prin aplicarea diagonalizatorului,  $\delta$ .

### §9.3

#### *Definibilitatea*

Paradoxurile infinității absolute nu au fost singurele paradoxuri ale auto-referinței care au apărut în perioada în discuție. Un alt grup important cuprinde paradoxurile definibilității. Primul dintre acestea apare în opera lui König (1905).<sup>10</sup> Să numim ceva *definibil* dacă există o locuțiune substantivală non-indexicală (a limbii române) care se referă la acel ceva. Fie  $DO_n$  colecția tuturor ordinalelor definibile. Întrucât limba română are un vocabular finit, mulțimea locuțiunilor substantivale din limba română este numărabilă. Așadar, mulțimea obiectelor definibile și, *a fortiori*,  $DO_n$ , este numărabilă. Dar, în mod evident,  $On$  nu este numărabilă. Așadar, există ordinale care nu sunt definibile. Întrucât  $On$  este bine-ordonată, există un ultim ordinal care nu se află în  $DO_n$ . Prin definiție, acesta nu poate

<sup>10</sup> König produce construcția ca parte a unei demonstrații conform căreia Ipoteza Continuului este falsă. Totuși, în virtutea asemănării dintre această parte a argumentului și paradoxurile recunoscute, demonstrația nu a fost niciodată general acceptată.

fi definit. Dar noi tocmai l-am definit, folosind locuțiunea „ultim ordinal care nu se află în *Don*“. Să numim acest argument „Paradoxul lui König“.

Acest argument se referă la colecția tuturor ordinalelor, astfel că ar putea fi considerat drept un paradox al infinității absolute. Nu este însă așa, deoarece *Don* este numărabilă. Dar în orice caz, există paradoxuri asemănătoare care nu fac nici o referire la mulțimi absolut infinite, cum este, de exemplu, următorul. Fie *DN<sub>n</sub>* mulțimea tuturor numerelor naturale definibile printr-o locuțiune substantivală care conține mai puțin de *n* cuvinte. Să considerăm, să spunem, *DN<sub>99</sub>*. Această mulțime nu este numai numărabilă: este finită (deoarece vocabularul limbii române este finit). Dar atunci trebuie să existe un *ultim număr natural care nu se află în DN<sub>99</sub>*. Dar tocmai l-am definit, folosind locuțiunea scrisă cursiv, care are cu mult sub 100 de cuvinte. Acest argument este numit în mod obișnuit „Paradoxul lui Berry“.<sup>11</sup>

Un alt membru al acestei familii, descoperit cam în același timp cu Paradoxul lui König, este Paradoxul lui Richard și folosește doar mulțimea numerelor reale definibile cuprinse între 0 și 1, *DR*. Pentru motivele uzuale, această mulțime este numărabilă și membrii săi pot fi ordonați într-un mod simplu și specificabil. Printr-o construcție diagonală, în esență identică cu cea a lui Cantor, dar folosind dezvoltări zecimale, putem defini un număr real care este diferit de orice număr real din mulțime. Totuși, acesta are un nume și deci aparține mulțimii.<sup>12</sup>

Nu doresc să formalizez aici aceste demonstrații. Totuși, o formalizare parțială a unuia dintre aceste argumente, cel al lui König, se va dovedi utilă.<sup>13</sup> Să scriem „*x* este definibil“ ca *tx*. Prima parte a argumentului este o demonstrație,  $\Sigma$ , pentru  $\exists x \neg tx$ . Fie  $\mu$  un ultim descriptor de număr. Atunci  $\mu x \neg tx$  este ultimul ordinal care nu

<sup>11</sup> După cel care l-a formulat; vezi Russell (1906), pp. 128 și urm.

<sup>12</sup> Pentru detalii suplimentare, vezi Richard (1905).

<sup>13</sup> Formalizări complete ale Paradoxului lui Berry pot fi găsite în Priest (1983) și Priest (1987), secțiunea 1.8.

poate fi definit. Să folosim pentru aceasta prescurtarea „c”. Conform principiilor standard ale descripției,  $\exists x \neg \neg x \rightarrow \neg \neg c$ . Așadar,  $\neg \neg c$ . Dar este clar că *c* poate fi definit, întrucât este definit prin „ $\mu x \neg \neg x$ ”; astfel,  $\neg c$ . Să notăm argumentul pentru această parte a contradicției cu  $\Pi$ . Punând laolaltă cele două părți ale argumentului, obținem contradicția. Aranjând toate acestea într-un mod mai inteligibil, obținem:

$$\begin{array}{c}
 \frac{\Pi}{\neg c} \qquad \frac{\Sigma}{\exists x \neg \neg x} \qquad \frac{\exists x \neg \neg x \rightarrow \neg \neg c}{\neg \neg c} \\
 \hline
 \neg c \qquad \neg \neg c \\
 \hline
 \neg c \wedge \neg \neg c
 \end{array}$$

Dacă cititorul are un anumit sentiment de *déjà vu* în acest punct, acesta este perfect de înțeles. Până acum în acest capitol – și de fapt în ultimele trei capitole – am discutat doar unul dintre genurile de limită care ne-au preocupat în această carte: limita iterabilului. Un altul a reapărut acum.

Argumentul de mai sus este în mod esențial același cu Paradoxul lui Berkeley (vezi secțiunea 4.9), după cum va arăta o comparație simplă. Există trei diferențe, două formale și una informală. Prima diferență formală este aceea că argumentul lui König folosește un operator al descripției definite („ultimul ordinal astfel încât”), în timp ce Berkeley folosește un operator al descripției indefinite. Aceasta este o diferență banală și lipsită de importanță. În cazul argumentului lui König, folosim pur și simplu faptul (neesențial) că ordinalele sunt bine-ordonate. Cea de-a doua diferență formală este aceea că în argumentul lui König există sub-argumente independente ( $\Sigma$  și  $\Pi$ ) pentru cele două premise independente ale Argumentului Nucleu. Nici această diferență nu este foarte importantă: oricum, în capitolul 4 am dat argumente informale pentru aceste pretenții. Dar aceasta înseamnă că  $\exists x \neg \neg x$  nu mai este nici măcar o *țintă* pentru *reductio*, după cum dorea Berkeley să fie, deoarece nu mai este o premisă independentă.

Diferența informală este aceea că în paradoxul lui Berkeley,  $\tau$  este interpretat ca „este conceptibil“, în timp ce în paradoxul lui König,  $\tau$  este interpretat ca „este definibil“. Acum, aceste două noțiuni pot să nu fie identice, dar par a fi aproape coextensionale. Căci, dacă există o locuțiune substantivală care se referă la ceva, acel lucru poate fi conceput pur și simplu având în minte locuțiunea substantivală respectivă; și dacă ceva poate fi conceput, atunci trebuie să existe o modalitate de a distinge acel ceva și deci o modalitate de a te referi la acel ceva (de exemplu prin „obiectul gândit de G. P. la data de, ora“).

Așadar, limita conceptibilului este în mod esențial limita definibilului, iar Paradoxul lui König și Paradoxul lui Berkeley sunt, după cum se vede, unul și același paradox. Din același motiv, paradoxurile definibilității furnizează exemple suplimentare de contradicții la limita conceptibilului.<sup>14</sup>

## §9.4

### *Schema incloziunii*

Am văzut că două dintre limitele care ne-au preocupat, limitele iterabilului și limitele conceptibilului, își găsesc o exprimare exemplară în teoria mulțimilor. Următoarea întrebare este dacă între cele două limite există o legătură și mai strânsă decât aceasta. De exemplu, paradoxurile definibilității corespund schemei lui Russell din secțiunea 9.2 pentru paradoxurile infinității absolute?

*Prima facie* răspunsul ar părea a fi „da“. Să luăm, de exemplu, Paradoxul lui König. Fie  $\varphi(y)$  predicatul „ $y$  este un ordinal definibil“ și  $\delta(x)$  funcția  $\mu y y \notin x$ . Atunci, cu certitudine,  $\delta$  se diagonalizează în

---

<sup>14</sup> Și tot așa cum există o variantă a Paradoxului lui Berkeley care folosește noțiunea de concepere, mai curând decât pe cea de conceptibilitate, există versiuni ale paradoxurilor definibilității care folosesc noțiunea de definiție (sau mai bine, de referire), mai curând decât pe cea de definibilitate. Corespunzător paradoxului lui König, de exemplu, este paradoxul ultimului ordinal la care nu s-a făcut referire; și la fel pentru celelalte paradoxuri ale definibilității.

afara oricărei clase de ordinale definibile și astfel satisface Transcendența; și „ $\mu_{yy} \notin x$ ” ar putea fi considerată ca definind  $\delta(x)$ , caz în care ar fi satisfăcută Închiderea. Și totuși nu este așa. Căci „ $\mu_{yy} \notin x$ ” conține o variabilă liberă, deci nu numește nimic. Dacă  $x$  este o mulțime, avem nevoie de un nume pentru aceasta pentru a-l substitui pe „ $x$ ” și a obține un nume adecvat, i.e. mulțimea  $x$  trebuie să fie ea însăși definibilă; și chiar dacă fiecare membru al unei clase de ordinale este definibil, nu există nici un temei pentru a presupune că acea clasă însăși este definibilă.<sup>15</sup>

Cu toate acestea, putem obține o schemă cu care corespund ambele genuri de paradox prin generalizarea schemei lui Russell. Acum avem nevoie de două proprietăți,  $\varphi$  și  $\psi$ , și de o funcție  $\delta$  care satisface următoarele condiții:

- (1)  $\Omega = \{y; \varphi(y)\}$  există, iar  $\psi(\Omega)$
- (2) dacă  $x$  este o submulțime a  $\Omega$  astfel încât  $\psi(x)$ , atunci:
  - (a)  $\delta(x) \notin x$
  - (b)  $\delta(x) \in \Omega$

Date fiind aceste condiții, avem o contradicție. Căci, întrucât  $\psi(\Omega)$ , avem  $\psi(\Omega) \notin \Omega$ ! Voi numi orice clasă  $\Omega$  care satisface aceste condiții (pentru o funcție  $\delta$  adecvată) o *incloziune*.<sup>16</sup> Voi numi condițiile (1) și (2) *Schema Incloziunii* și voi numi *contradicție de incloziune* orice paradox a cărui structură subiacentă este această schemă. Principala diferență dintre Schema Incloziunii și schema lui Russell este aceea că în Schema Incloziunii diagonalizatorul poate funcționa doar asupra unei sub-familii a mulțimii potențiale a  $\Omega$ , și anume asupra acelor mulțimi care satisfac  $\psi$ .

<sup>15</sup> Și reciproc, simplul fapt că o clasă de ordinale este definibilă nu implică faptul că orice membru al acesteia este definibil.

<sup>16</sup> Prefixul din limba engleză „in-” este ambiguu. Acesta poate avea sensul de *înăuntrul*, ca în „income” sau chiar „inclose”; în acest din urmă caz, „in-” s-a transformat în „en-” în engleza modernă. „in-” poate avea și sensul unei particule negative, ca în „incapacity” sau „indisposition”; engleza modernă preferă „un-”. [Întrucât am folosit deja „închidere” pentru „Closure” și în lipsa unui echivalent convenabil în limba română pentru „inclosure”/„enclosure”, am optat aici pentru inventarea neologismului „incloziune”.]



Ținând seama de toate acestea, este clar că schema lui Russell este exact un caz special al Schemei Incloziunii, în care familia este mulțimea potențială însăși, i.e.  $\psi$  este proprietatea universală ( $\lambda x x = x$ ). Astfel, Schema Incloziunii cuprinde întotdeauna paradoxurile înfinității. Dar printr-o alegere adecvată a proprietății  $\psi$ , această schemă cuprinde și paradoxurile definibilității. Această situație este destul de clară pentru a mai necesita explicații. Examinarea Tabelului 8 (o extensie a Tabelului 7 din secțiunea 9.2, care include proprietatea  $\psi$ ) ar trebui să fie suficientă. Pentru buna măsură, am inclus în acest tabel și Paradoxul lui Berkeley.

Tabelul 8

Paradoxul	$\delta(x)$	$\psi(x)$	$\phi(y)$	$\Omega$	$\delta(\Omega) \in \Omega!$
König	$\mu yy \notin x$	$x$ este definibilă	$y \in DOn$	$DOn$	$(\mu yy \notin DOn) \in DOn!$
Berry	$\mu yy \notin x$	$x \in DN_{90}$	$y \in DN_{99}$	$DN_{99}$	$(\mu yy \notin DN_{99}) \in DN_{99}!$
Richard	$diag(x)$	$x$ este definibilă	$y \in DR$	$DR$	$diag(DR) \in DR!$
Berkeley	$\varepsilon yy \notin x$	$x$ este conceptibil	$\tau y$	$C$	$(\varepsilon yy \notin C) \in C!$

Pentru Paradoxul lui König,  $DOn$  este evident definibilă,  $(\mu yy \notin x) \notin x$  prin construcție și dacă  $x$  este definibilă, tot așa este  $\mu yy \notin x$ . Pentru Paradoxul lui Berry,  $DN_{99}$  este în mod clar definibilă în mai puțin de 90 de cuvinte și dacă  $x$  este definibilă în mai puțin de 90 de cuvinte, atunci  $\mu yy \notin x$  nu este în  $x$ , dar este cu certitudine definibilă în mai puțin de 99 de cuvinte („ultimul ordinal care nu este în“ are 6 cuvinte – să ne amintim că numerele naturale sunt exact ordinalele finite). Pentru Paradoxul lui Richard,  $diag(x)$  este un anumit număr real, definit prin diagonalizare într-un astfel de mod încât este sigur că nu este în  $x$ .  $DR$  este în mod evident definibilă și dacă  $x$  este definibilă, tot așa este și  $diag(x)$ . Pentru Paradoxul lui Berkeley,  $C$  este mulțimea lucrurilor conceptibile,  $\{x; \tau x\}$ . Această mulțime este conceptibilă (întrucât eu o concep). Și dacă  $x$  este o

submulțime conceptibilă a mulțimii  $C$ ,  $\varepsilon y y \notin x$  este conceptibilă și nu este în  $x$  (datorită înțelesului lui  $\varepsilon$  și a faptului că  $x$  nu conține orice).

## §9.5

### *Mai mult despre schema incloziunii*

După cum am observat în secțiunea anterioară, schema lui Russell este exact un caz limită al Schemei Incloziunii, unde  $\psi(x)$  este proprietatea universală, pe cât se poate de extinsă. La capătul celălalt avem cazul în care  $\psi(x)$  este „ $x = \Omega$ “, pe cât se poate de restrânsă. Deși acesta este în mod clar un caz degenerat, nu este lipsit de interes. După cum vom vedea pe parcurs, unele limite importante ale gândirii sunt de această formă.

S-ar putea crede că acceptarea acestui caz ca un caz de contradicție de incloziune trivializează, de fapt, noțiunea. Căci, dată fiind o contradicție oarecare de forma  $Pa!$ , o putem aduce la configurația cerută de schemă. Pur și simplu luăm „ $P_y$ “ pentru  $\varphi(y)$  (astfel încât  $\Omega$  este exact  $\{y; P(y)\}$ ), „ $x = \Omega$ “ pentru  $\psi(x)$  și punem  $\delta(\Omega) = a$ . Atunci Închiderea și Transcendența decurg imediat.

Chestiunea este, totuși, mai subtilă decât atât. Nu cerem de la Schema Incloziunii să fie numai un model cu care contradicțiile să corespundă. Modelele sunt destul de comune: dată fiind o mulțime oarecare de date (cum sunt paradoxurile standard ale auto-referinței) există un număr infinit de modele cu care mulțimea poate fi făcută să corespundă. Nu dorim un model vechi oarecare, ci dorim modelul esențial. Cum să profităm aici de pe urma acestei noțiuni este o întrebare interesantă. Dacă am avea de a face cu o chestiune de știință empirică, ceea ce am căuta ar fi un model care să fie o generalizare nomologică și nu una doar accidentală (oricum, în cele din urmă, se dorește să se profite de pe urma acestei distincții). Dar nu este clar (cel puțin pentru mine) cum poate fi transpusă distincția la cazul de față. Oricum, pentru o satisfacere autentică a Schemei, avem nevoie ca faptul că o contradicție corespunde modelului să

*explice* de ce apare contradicția. Este clar că în exemplul din ultimul paragraf lucrurile nu pot sta așa, deoarece faptul apariției contradicției este folosit pentru a stabili că modelul este satisfăcut. Prin urmare, faptul că modelul este satisfăcut nu poate fi folosit pentru a explica de ce apare contradicția.<sup>17</sup> Aceasta nu revine la a spune că orice exemplu al Schemei Incloziunii în care  $\psi(x)$  este „ $x = \Omega$ ” este patologic. Dar pentru cazul legitim, avem nevoie cel puțin să înțelegem de ce, dată fiind totalitatea  $\Omega$ ,  $\delta(\Omega)$  poate să se „tragă în afară”. O dată ce înțelegem *cum* se întâmplă ca un diagonalizator să reușească să opereze asupra unei totalități de obiecte de un anumit gen pentru a produce un nou obiect de același gen, devine clar *de ce* apare o contradicție la limită. Acest tip de valoare explicativă *este* prezent în instanțele Schemei Incloziunii pe care le-am remarcat în secțiunea anterioară și în cele pe care vom continua să le remarcăm.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Într-un mod asemănător, se poate arăta că, într-un anumit sens, orice paradox care satisface Schema Incloziunii corespunde schemei inițiale a lui Russell. Dat fiind orice diagonalizator care satisface Schema Incloziunii,  $\delta$ , definim un nou diagonalizator,  $\delta'$ , după cum urmează. Dacă  $x$  este o submulțime a mulțimii  $\Omega$ , atunci:

$$\begin{aligned}\delta'(x) &= \delta(x) \text{ dacă } \psi(x) \\ &= \Theta(\Omega - x) \text{ altfel}\end{aligned}$$

unde  $\Theta$  este o funcție de alegere pe submulțimile (non-vide ale) mulțimii  $\Omega$ . Se poate vedea ușor că  $\delta'$  satisface schema lui Russell. Cu toate acestea, este clar că  $\delta'$  este o entitate măsluită de tip verbastru [în original: *grue*, termen obținut din *green* (verde) și *blue* (albastru)] și folosit pentru a expune un paradox al teoriei inducției]. Prin urmare, reducerea nu are o valoare intrinsecă prea mare.

<sup>18</sup> O modalitate de manipulare formală a chestiunii ar putea fi aceea de a observa că, în cazul diagonalizatorilor *bona fide* pe care i-am întâlnit, există o dependență funcțională autentică a valorii funcției de argumentele sale: argumentul este efectiv folosit pentru a calcula valoarea funcției. În mod clar, nu acesta este cazul exemplului patologic pe care l-am remarcat. Din păcate, problema de a ști când valoarea unei funcții depinde *realmente* de argumentele sale este delicată și nerezolvată. Pentru unele discuții despre această problemă, vezi Anderson et al. (1992), secțiunea 70.

## §9.6

### *PCV al lui Russell și teoria ordinelor*

Să mergem mai departe și să examinăm soluția lui Russell a paradoxurilor care instanțiază Schema Incloziunii. Russell credea că există o singură soluție pentru toate paradoxurile auto-referinței. El a schițat pentru prima dată această soluție în Russell (1906); o descriere mai completă a acesteia a fost dată în (1908) și a fost incorporată mai mult sau mai puțin în introducerea la Whitehead și Russell (1910) (paginile care urmează se referă la cea de-a doua ediție a acestei lucrări).

Potrivit lui Russell, dacă un obiect este definit în termenii unei totalități, atunci, dacă acel obiect ar fi în totalitatea respectivă, am avea un cerc vicios. Așadar, așa ceva nu trebuie să apară. Russell rezumă aceste idei în Principiul Cercului Vicios (PCV), pe care îl enunță după cum urmează (p. 37):<sup>19</sup>

Ceea ce implică totalitatea unei colecții nu trebuie să aparțină colecției.\*

Se spune adesea că PCV este soluția lui Russell a paradoxurilor. Nu este. Dacă  $\delta(x)$  este o mulțime oarecare definită în termenii lui  $x$ , PCV spune doar că  $\delta(x) \notin x$ , i.e. că  $\delta$  este un diagonalizator. Aceasta este o parte a ceea ce constituie problema, nu o soluție la aceasta. Soluția lui Russell a paradoxului este, ca și Soluția 1 a lui Kant și mai înainte cea a lui Aristotel, aceea de a nega existența incloziunii,  $\Omega$ .

Dar de ce nu există o astfel de totalitate? Pentru a vedea de ce credea Russell aceasta, trebuie să examinăm teoria sa a ordinelor, iar pentru a înțelege această teorie, trebuie să se observe mai întâi că obiectele de bază ale lui Russell erau Propozițiile și din acestea

---

<sup>19</sup> Russell dă trei formulări ale PCV, iar acestea nu sunt în mod evident echivalente (vezi Gödel (1944)). Aceste subtilități nu sunt relevante aici.

\* Vezi traducerea românească a acestei formulări a PCV de Alexandru Giuculescu, în Oskar Becker, *Fundamentele matematicii*, București, Editura Științifică, 1968, p. 356.

funcțiile. (Dacă considerăm Propozițiile ca funcții propoziționale de zero locuri pentru argumente, putem vorbi doar despre funcții propoziționale). Ce anume considera Russell exact că sunt acestea este o chestiune istoric controversată, căci Russell era înclinat să pună laolaltă propozițiile deschise și proprietățile; dar, din fericire, nu este nevoie să intrăm în aceste detalii aici.<sup>20</sup> Tot ceea ce trebuie să reținem este că funcțiile propoziționale sunt un tip de lucru care poate conține variabile. Funcțiile propoziționale sunt clasificate în ordine separate, care reprezintă domeniul de variație variabilelor de ordinul respectiv. Structura exactă a acestor ordine este destul de complexă, dar pentru scopurile de față putem să menținem simplitatea și să rămânem la funcțiile de un loc pentru argumente. Ordinele acestora sunt o simplă ierarhie de tip  $\omega$ . Așadar, putem să indexăm variabilele cu numere naturale, astfel că variabilele de ordinul  $i$  sunt exact  $x_i, y_i$  etc. (Pentru Russell, fiecare ordin este sub-divizat mai departe în ceea ce el numește *tipuri*, corespunzător ordinului genului de argument pe care îl poate lua funcția, dar nu este nevoie să intrăm în aceste detalii aici.<sup>21</sup>) În fine, trebuie să specificăm cum poate fi recunoscut ordinul unei funcții. Ordinul unei funcții este cu o unitate mai mare decât ordinul variabilei de ordinul cel mai înalt pe care o conține funcția. Aceasta încorporează PCV în întreaga construcție.

Russell reducea mulțimile la funcții într-un anumit fel. Iarăși, detaliile exacte nu trebuie să ne preocupe aici.<sup>22</sup> Pentru Russell, orice mulțime este de forma  $\{y_i; \theta(y_i)\}$  și putem pur și simplu să identificăm aceasta cu funcția propozițională  $\theta(y_i)$  (astfel că apartenența și satisfacerea devin același lucru). Întrucât variabilele au domeniul de variație de un singur ordin, rezultă că orice mulțime poate conține lucruri doar de un singur ordin și deci că nu există o totalitate a Propozițiilor, a mulțimilor, a ordinaletor sau a oricărei alte incloziuni.

<sup>20</sup> Pentru detalii, vezi Quine (1963), cap. 11.

<sup>21</sup> Pentru detalii complete, vezi Chihara (1973), cap. 1.

<sup>22</sup> Pentru o descriere a reducăției, vezi Chihara (1973), cap. 1.

Există totuși o totalitate a mulțimilor (a ordinaletor etc.) de un ordin dat oarecare și am putea presupune că o contradicție poate să renască în raport cu o astfel de totalitate, dar nu este așa. Pentru a vedea de ce, să considerăm o mulțime tipică ce produce un paradox:  $\Omega_i = \{y_i; y_i \text{ este un ordinal [definibil]}\}$ . Dacă aplicăm acum un diagonalizator acestei mulțimi, obținem o entitate (sau cel puțin o definiție a unei entități) care conține o variabilă de ordinul  $i$ :  $\mu x_i$  ( $x_i$  este un ordinal și  $x_i$  este mai mare decât orice membru al  $\Omega_i$ ). O astfel de entitate este de ordinul  $i + 1$ . Așadar, nu este una dintre valorile variabilei  $y_i$ ; și chiar dacă se poate arăta că entitatea are proprietățile cerute pentru a fi un ordinal [definibil], nu se poate trage concluzia că aparține mulțimii  $\Omega_i$ . Argumentul pentru Închidere este, prin urmare, blocat. Considerații similare se aplică și la celelalte paradoxuri, după cum se poate verifica.

## §9.7

### *Ambiguitatea sistematică*

Este binecunoscut faptul că soluția lui Russell a paradoxurilor se confruntă cu probleme dificile. Pentru început, există problema dacă teoria ordinelor poate fi justificată și dacă da, cum. Apoi, construcția exclude mult mai mult decât colecțiile paradoxale: exclude diferite colecții impredicabile care apar în contexte matematice întru totul neproblematic, cum este teorema conform căreia orice mulțime de numere reale are cel puțin o limită superioară. Russell rezolvă aceste probleme cu ajutorul Axiomei Reductibilității. Conform acestei axiome, dacă  $f$  este o funcție oarecare ale cărei argumente sunt de ordinul  $i$ , atunci există o funcție echivalentă extensional al cărei ordin este  $i + 1$ . Russell numește această funcție *predicativă* și enunță axioma după cum urmează (p. 56):

Axioma reductibilității este supoziția conform căreia, dată fiind orice funcție  $f$ , există o funcție predicativă formal echivalentă cu ea.

În simboluri, Axioma (schema) Reductibilității este:

$$\exists \phi_{i+1} \forall x_i (f(x_i) \leftrightarrow \phi(x_i))$$

Aceasta poate rezolva problema din punct de vedere formal, dar ridică problema justificării axiomei, la care Russell nu a formulat niciodată un răspuns satisfăcător. Căci chiar dacă este dată Axioma Reductibilității (și o axiomă a infinității), există o bună parte a teoriei mulțimilor care nu poate fi demonstrată date fiind restricțiile impuse de ordine. De exemplu, nu poate fi stabilită existența cardinalului  $\aleph_\omega$  și, *a fortiori*, nici existența cardinalelor mai mari.

Nu doresc să discut mai mult aici despre aceste chestiuni.<sup>23</sup> Le-am enunțat aici mai curând pentru a fi consemnate. Soluția lui Russell naufragiază în privința unor probleme mai puțin tehnice, dar mai fundamentale. Conform teoriei, orice variabilă parcurge un singur ordin al funcțiilor propoziționale. Prin urmare, nici o variabilă nu poate parcurge toate funcțiile propoziționale. Din același motiv, nici o variabilă nu poate parcurge toate Propozițiile. Această situație împinge multe pretenții la limita exprimabilului. Să luăm, de exemplu, principiul terțului exclus: orice Propoziție este sau adevărată, sau falsă. Întrucât cuantifică asupra tuturor Propozițiilor, acest principiu nu poate fi exprimat. Sau, mai aproape de casă, să considerăm Axioma Reductibilității însăși. Despre aceasta se presupune că are loc pentru toate funcțiile,  $f$ . Prin urmare, chiar formularea acesteia de către Russell (mai sus) încalcă teoria ordinelor. Nu pot fi date nici măcar formulări decente ale PCV fără a se încălca PCV, deoarece acestea trebuie să spună că *pentru orice funcție*  $f$ , nici o funcție propozițională care „implică”  $f$  nu poate fi un argument pentru  $f$ . Astfel de formulări sunt imposibile prin chiar ceea ce susține Russell.

Pentru a pune colac peste pupăză, nici măcar teoria ordinelor nu poate fi explicată fără a cuantifica asupra tuturor funcțiilor și deci fără a o încălca. Căci pentru a o explica, trebuie exprimat faptul că

---

<sup>23</sup> Discuții despre aceste chestiuni pot fi găsite în diferite locuri, de exemplu în Chihara (1973), cap. 1; Fraenkel, Bar-Hillel și Levy (1973), secțiunea 3.5; Quine (1963), cap. 11.

orice funcție propozițională are un ordin determinat. Așadar, teoria se auto-respinge.<sup>24</sup>

Russell era perfect conștient cel puțin de unele dintre aceste dificultăți. Pentru a le rezolva, el a formulat teoria ambiguității sistematice. Această teorie poate fi cel mai bine înțeleasă în raport cu un exemplu. Să luăm formularea Axiomei Reductibilității. Potrivit lui Russell, aceasta trebuie să fie înțeleasă (pentru un  $i$  fixat) ca indicând nu o singură Propoziție, ci o infinitate de Propoziții: câte una pentru fiecare ordin de care ar putea fi  $f$ . Russell însuși explică aceasta în raport cu un exemplu similar, după cum urmează (p. 55):

În unele cazuri putem vedea că unele enunțuri vor avea loc despre „toate proprietățile de ordinul al  $n$ -lea ale obiectului  $a$ “. În astfel de cazuri, nimic rău nu decurge în mod practic din considerarea enunțului ca fiind despre „toate proprietățile obiectului  $a$ “, cu condiția să ne amintim că este vorba despre un număr de enunțuri și nu despre un singur enunț care ar putea fi privit ca atribuind o altă proprietate lui  $a$ , în plus față de astfel de proprietăți. Astfel de cazuri vor implica întotdeauna ambiguitatea sistematică.

Vorbind deschis, această soluție este înșelătoare.<sup>25</sup> Căci, oricum am exprima-o, ceea ce se presupune că înțelegem printr-o formulă sistematic ambiguă, cum este enunțul formal al Axiomei Reductibilității de mai sus, este exact ceea ce s-ar obține prin prefixarea formulei cu un cuantor universal „ $\forall f$ “, care cuantifică asupra tuturor funcțiilor. Prin urmare, trebuie să existe un astfel de gând, chiar dacă nu poate fi exprimat în teoria ordinelor.

Ba chiar mai rău, ambiguitatea sistematică nu poate rezolva toate cazurile. Atunci când funcționează, aceasta se întâmplă, de fapt, deoarece un enunț care conține o variabilă liberă,  $f$ , este echivalent logic cu acela care este obținut prin prefixarea acestuia cu un cuantor universal. Astfel, ambiguitatea sistematică poate funcționa doar acolo unde faptul despre toate Propozițiile pe care dorim să le exprimăm este de formă cuantificată universal. Să considerăm acum, de exemplu, Propoziția indiscutabil adevărată: nici un ordin nu este

<sup>24</sup> După cum bine a arătat Fitch (1946).

<sup>25</sup> Vezi Priest (1987), p. 25.



ordinul tuturor Propozițiilor; i.e., pentru orice ordin,  $i$ , există o Propoziție,  $p$ , care nu are ordinul  $i$ . Dacă înțelegem această Propoziție sistematic ambiguu, vom obține toate enunțurile de forma: pentru orice ordin  $i$ , există o Propoziție,  $p$ , de ordin  $j$ , astfel încât  $p$  nu este de ordinul  $i$ , ceea ce înseamnă ceva cu totul diferit, iar unul dintre aceste enunțuri este fals ( $i = j$ ). Sau să considerăm consecința teoriei ordinelor, conform căreia nu există o totalitate a Propozițiilor; cu cuvintele lui Russell (p. 37):

Propozițiile (...) trebuie să constituie o mulțime care nu are totalitate.

Nu există nici un enunț sistematic ambiguu care poate exprima aceasta. Considerată ca sistematic ambiguă, orice Propoziție exprimată de aceasta este falsă, deoarece Propozițiile de fiecare ordin *au* o totalitate.

În fine, pentru a insista încă o dată asupra unui lucru neplăcut, să observăm că se poate exprima cuantorul „pentru orice funcție propozițională” ca „pentru orice  $n$  și orice funcție propozițională de ordinul  $n$ ” (Și astfel, ambiguitatea sistematică este luată adesea ca fiind exprimată de utilizarea schematică a indicilor de ordin, atunci când aceștia sunt expliți.) Așadar, chiar primul enunț al explicației lui Russell a principiului ambiguității sistematice, citat mai sus, încalcă PCV, deoarece vorbește despre toate funcțiile propoziționale (de  $a$ ). În plus, acest enunț nu poate fi înțeles în termenii ambiguității sistematice, deoarece acest cuantor universal nu conține în întregime restul enunțului în domeniul său.

## §9.8

### ***Soluția care reproduce problema***

Dacă problema în care s-a împotmolit Russell pare familiară, aceasta se întâmplă deoarece *este* familiară. Soluția lui Russell a problemei contradicțiilor la limita gândirii generează o altă problemă. Conform propriei sale teorii, teoria lui Russell nu poate fi exprimată

(Transcendență), dar el o exprimă (Închidere). Așadar, avem o contradicție la limita exprimării. În același fel, soluția lui Kant la problema antinomiilor l-a condus dincolo de limitele exprimabilului în raport cu noumenele.

Putem să introducem chiar situația în care se află Russell în Schema Incloziunii; de fapt, în schema lui Russell. Russell nu poate explica abordarea sa fără să vorbească despre toate Propozițiile. Dat fiind că el *exprimă* abordarea sa, trebuie să existe o variabilă al cărei domeniu de variație să fie totalitatea Propozițiilor. Fie  $\varphi(y)$  „ $y$  este o Propoziție”; astfel,  $\Omega (= \{y; \varphi(y)\})$  există și este mulțimea tuturor Propozițiilor. (Dată fiind identificarea lui Russell, aceasta este exact funcția  $\varphi(y)$  însăși.) Dacă  $x$  este o mulțime oarecare de Propoziții, fie  $\delta(x)$  o Propoziție oarecare cu privire la toți membrii mulțimii  $x$  (de exemplu Propoziția *toți membrii mulțimii  $x$  au un ordin*). Atunci, conform PCV,  $\delta$  este un diagonalizator. Așadar, avem Transcendență. Dar, întrucât  $\delta(x)$  este evident o Propoziție, avem Închidere. Atunci, după cum vedem, în încercarea de a rezolva problema, Russell reușește tocmai să o reproducă. Prin urmare, teoria sa nu este atât o soluție a contradicției la limita gândirii, cât o ilustrare a acesteia.

## Concluzie

În acest capitol am văzut că două dintre limitele gândirii care ne-au preocupat în această carte, limita iterării și limita conceperii, sunt strâns legate de Schema Incloziunii. Una dintre celelalte limite, limita exprimării, apare, de asemenea, în mod concis sub această înfățișare. Cea de-a patra limită care ne-a preocupat, limita cogniției, a lipsit din discuție de câteva capitole încoace. Va reapărea în capitolul următor. Și, după cum vom vedea acolo, și această limită este strâns legată de Schema Incloziunii.

## 10. PARAMETRIZAREA

### *Introducere*

După cum am văzut în capitolul 9, limitele iterării și ale con-ceperii (definirii) apar împreună sub forma paradoxurilor auto-refe-rinței; în particular, ambele instanțiază aceeași formă: Schema Incloziunii. O întrebare evidentă este dacă Schema captează și cele-lalte limite pe care le-am întâlnit. Acesta este primul subiect pe care îl vom cerceta în acest capitol.

Vom face aceasta prin examinarea unor idei ale lui Ramsey, a cărui lucrare, „The Foundations of Mathematics”<sup>1</sup>, furnizează cel mai ascutit comentariu timpuriu asupra ideilor lui Russell despre paradox. Ramsey sugera că paradoxele auto-referinței sunt de două tipuri. Cred că nu este nici o exagerare în a spune că această suges-tie a furnizat cadrul pentru toate lucrările ulterioare despre parado-xuri. O problemă fundamentală pe care va trebui să o punem este aceea a măsurii în care această diviziune este justificată. De aseme-nea, Ramsey a sugerat soluții pentru paradoxurile de fiecare tip. Una dintre acestea era similară cu cea a lui Russell; cealaltă era inedită. Această a doua soluție și adecvarea sa constituie cel de-al doilea subiect al acestui capitol. În final, vom examina unii dintre descendenții mai moderni ai soluției lui Ramsey.

---

<sup>1</sup> Ramsey (1925); dacă nu se specifică altfel, referințele ulterioare sunt făcute la această lucrare în ediția republicată.

### §10.1

#### *Cele două familii ale lui Ramsey*

Russell susținea că toate paradoxurile auto-referinței aparțin unei singure familii, împărțând o singură problematică. Și cu siguranță, *prima facie*, această concepție pare corectă. Se pare că ceva similar se petrece în toate paradoxurile, chiar dacă precizarea acestui ceva este o chestiune în mod notoriu dificilă. Oricum, chiar și înaintea scrierilor lui Russell, unii logicieni pretindeau că paradoxurile nu sunt de un același fel. Peano, de exemplu, sugera că numai unele paradoxuri aparțin matematicii; celelalte aparțin „lingvisticii” (Peano (1906), p. 157). Ramsey a preluat sugestia lui Peano și a separat în mod clar paradoxurile în două familii. Este dificil de enunțat criteriul distincției mai clar decât a făcut-o Ramsey însuși. Prin urmare, il voi cita pur și simplu (p. 171):

Nu s-a remarcat îndeșul, iar faptul a fost complet neglijat în *Principia Mathematica*, că aceste contradicții [paradoxurile auto-referinței] se împart în două grupuri fundamental distincte, pe care le vom numi A și B. Cele mai bine cunoscute sunt divizate după cum urmează:

- A. (1) Clasa tuturor claselor care nu se conțin pe sine.
- (2) Relația dintre două relații atunci când una dintre acestea nu stă în propria sa relație cu cealaltă.
- (3) Contradicția lui Burali-Forti a celui mai mare ordinal.
- B. (4) „Eu mint”.
- (5) Ultimul număr întreg care nu poate fi numit în mai puțin de nouăsprezece cuvinte.
- (6) Ultimul ordinal indefinibil
- (7) Contradicția lui Richard
- (8) Contradicția lui Weyl despre „heterologische”.

Principiul conform căruia le-am divizat este de o importanță fundamentală. Grupul A constă din contradicții care, atunci când nu se iau măsuri împotriva lor, ar apărea într-un sistem logic sau matematic în sine. Acestea conțin

doar termeni logici sau matematici, cum sunt clasă și număr, și arată că trebuie să fie ceva în neregulă cu logica noastră sau cu matematica noastră. Dar contradicțiile din Grupul B nu sunt pur logice și nu pot fi enunțate doar în termenii logicii, căci toate acestea conțin referiri la gândire, limbaj sau simbolism, aceștia nefiind termeni formali, ci empirici. Deci aceste contradicții nu se datorează unei logici sau matematici greșite, ci unor idei greșite privind gândirea și limbajul. Dacă așa stau lucrurile, acestea nu ar fi relevante pentru logica matematică, dacă prin „logică” înțelegem un sistem simbolic, cu toate că, desigur, ele ar fi relevante pentru logică în sensul analizei gândirii. [Notă de subsol: Aceste două înțelesuri ale cuvântului „logică” sunt frecvent confundate.]

La o reflecție mai atentă, este clar că acest criteriu al lui Ramsey are o bază dintre cele mai fragile. Pentru început, dacă se dorește trasarea unei distincții fundamentale, aceasta trebuie să fie făcută în termenii *structurii* diferitelor paradoxuri. Distincția lui Ramsey depinde de faptul relativ superficial al vocabularului folosit în paradoxuri și, în particular, de împrejurarea dacă acesta aparține matematicii în sensul propriu al acestui termen. Aici avem de a face, însă, cu o demarcație în mod notoriu schimbătoare. Ramsey scria înainte de perioada de înflorire a metamatematicii. Dacă ar fi scris zece ani mai târziu, i-ar fi fost clar că un număr de itemi de vocabular care apar în paradoxurile Grupului B aparțin matematicii. În particular, atât noțiunile lingvistice sintactice, cât și cele semantice, au devenit părți integrante ale matematicii. Lucrările lui Gödel și Tarski au arătat cum pot fi reduse aceste noțiuni la alte părți ale matematicii (respectiv, la teoria numerelor și teoria mulțimilor).

În pofida prăbușirii bazei efective a distincției, distincția însăși, precum zâmbetul Pisicii de Cheshire\*, a supraviețuit și a continuat să provoace o fixație hipnotică în investigarea paradoxurilor. Pentru a face ca lucrurile să stea și mai rău, se obișnuiește acum ca distincția lui Ramsey să fie trasată în termeni încă mai nepotriviți. Paradoxurile din Grupul A sunt numite în mod obișnuit paradoxuri ale teoriei mulțimilor, iar cele din Grupul B sunt numite în mod

---

\* Personaj din *Alice în Țara Minunilor*, a lui Lewis Carroll. Pisica de Cheshire putea să dispară, rămânându-i doar zâmbetul.

obișnuit paradoxuri semantice. Punerea clasificării în acești termeni nu lasă nici un loc, de exemplu, pentru cea de-a cincea antinomie sau pentru Paradoxul lui Berkeley.

Din perspectiva teoretică de față, distincția dintre Grupurile A și B apare încă și mai arbitrară și nepotrivită. Pentru a vedea aceasta, să distingem mai întâi între două sub-clase ale Grupului B. Este vorba mai întâi despre acele paradoxuri care conțin explicit noțiunea de definibilitate (de exemplu, în numerotarea lui Ramsey, (5)–(7)). Să le numim Bi. Apoi sunt celelalte ((4) și (8)). Să le numim Bii. Acum, paradoxurile din Grupul A sunt paradoxurile limitei iterării (cu toate că cea de-a cincea antinomie folosește noțiunea de gândire, astfel că Ramsey ar fi trebuit să o clasifice în Grupul B),<sup>2</sup> iar paradoxurile din grupul Bi sunt paradoxurile limitei conceperii (definiției). Dar, după cum am văzut în capitolul 9, aceste paradoxuri au o structură subiacentă comună, Schema Incloziunii, și deci aparțin aceleiași familii. Toate paradoxurile din acest grup depind de aplicarea unui diagonalizator la o totalitate limită.

## §10.2

### *Grupul Bii*

După cum poate fi clar, paradoxurile din Grupul Bii corespund unei a treia limite care ne-a preocupat în această carte: limita cogniției. (În secțiunea 3.9 am observat că paradoxul Mincinosului este exact un caz special al acestora.) Întrebarea următoare este aceea dacă paradoxurile din acest grup sunt distincte structural de cele din Grupul A + Bi, adică dacă acestea corespund Schemei Incloziunii. *Prima facie*, ele sunt distincte, deoarece toate paradoxurile incloziunii implică noțiunea unei totalități din care ieșim prin diago-

---

<sup>2</sup> Nu am întâlnit până acum paradoxul (2) al lui Ramsey, dar nu este greu de văzut că acesta corespunde schemei lui Russell. Fie  $\varphi(y)$  „ $y$  este o relație”, astfel că  $\Omega$  este mulțimea tuturor relațiilor. Dacă  $x \subseteq \Omega$ , atunci  $\delta(x)$  este relația  $r_x$ , definită după cum urmează:  $\langle y, z \rangle \in r_x$  dacă  $\langle y, z \rangle \in x$  și  $\langle y, z \rangle \notin y$ . Închiderea este imediată. Dacă  $r_x \in x$ , atunci  $\langle r_x, r_x \rangle \in r_x$  dacă  $\langle r_x, r_x \rangle \notin r_x$ . Așadar, avem Transcendență.

nalizare. Oricum, paradoxul Mincinosului, de exemplu, nu apare a fi de această formă: nu menționează deloc totalități.

După cum am observat în secțiunea 9.6, Russell susținea că există o cauză comună a tuturor paradoxurilor auto-referinței și o soluție comună pentru acestea. Prin urmare, el a trebuit să aducă paradoxul Mincinosului la o formă la care să poată fi aplicată teoria ordinelor. Russell făcea aceasta analizând propoziția Mincinosului ca: există o Propoziție pe care o afirm și aceea este falsă, i.e.  $\exists p(\text{eu afirm } p \text{ și } p \text{ este falsă})$  (Whitehead și Russell (1910), p. 65). Dacă cuantorul acestei Propoziții are ordinul  $i$ , Propoziția însăși este de ordinul  $i + 1$  și deci nu face parte din domeniul cuantorului. Aceasta distruge argumentul pentru contradicție. Prin insistența asupra faptului că auto-referința implicată este obținută prin cuantificare, analiza lui Russell șochează printr-o totală artificialitate. Pentru început, mult mai fundamental, auto-referința cerută poate fi obținută pe alte căi decât cuantificarea, de exemplu printr-un pronume demonstrativ: *această* Propoziție (sau propoziție) este falsă.

Atunci, analiza lui Russell a Mincinosului eșuează. Totuși, există o legătură analitică între a satisface o condiție și a aparține unei mulțimi: ceva satisface o condiție dacă aparține mulțimii lucrurilor care satisfac acea condiție.<sup>3</sup> Așadar, faptele despre totalități sunt implicite în faptele despre condiții și reciproc. Folosind această observație, putem aduce paradoxurile grupului Bii la o formă în care acestea să corespundă perfect legitim Schemei Incloziunii. Așadar, putem arăta că paradoxurile din acest grup sunt de același tip cu paradoxurile din celelalte grupuri. Să vedem cum se poate face aceasta, începând cu paradoxul Mincinosului.

Pentru moment, să presupunem că propozițiile (mai curând decât Propozițiile sau alte entități semantice) sunt cele care sunt adevărate sau false. Fie  $\varphi(y)$  „ $y$  este adevărată“, astfel că  $\Omega$  este mulțimea

---

<sup>3</sup> Această observație face apel la noțiunea naivă de mulțime și ar fi contestată, de exemplu, de cei care adoptă ZF sau o formă similară a teoriei mulțimilor. Vom constata inadecvarea teoriilor de acest fel în capitolul următor. Noțiunea naivă de mulțime este apărută de asemenea în Priest (1987), capitolele 2 și 10.

propozițiilor adevărate,  $Ad$ ; fie  $\psi(x)$  „ $x$  este definibilă“.  $\delta$  este o funcție,  $\sigma$ , definită printr-o tehnică de diagonalizare adecvată, astfel că, dacă  $a$  este o mulțime definibilă oarecare,  $\sigma(a) = a$ , unde  $a = \langle a \notin a \rangle$ . Expresia dintre parantezele ascuțite este o propoziție care exprimă faptul că  $a$  nu este în mulțimea  $a$ . (Așadar,  $a$  spune „Această propoziție nu este în  $a$ “.) Să observăm că  $a$  trebuie să fie definibilă, căci altfel nu am avea nici o garanție că există o astfel de propoziție.

Acum, dacă  $a$  este definibilă și  $a \subseteq Ad$ :

$$\begin{aligned} \sigma(a) \in a &\Rightarrow \langle a \notin a \rangle \in a \\ &\Rightarrow \langle a \notin a \rangle \in Ad \\ &\Rightarrow \langle a \notin a \rangle & \text{(prin } T\text{-schema)*} \\ &\Rightarrow \sigma(a) \notin a \end{aligned}$$

Așadar,  $\sigma(a) \notin a$  și Transcendența este satisfăcută. În plus, rezultă că  $a \notin a$  și deci, prin  $T$ -schema,  $\langle a \notin a \rangle \in Ad$ , i.e.  $\sigma(a) \in Ad$ . Așadar și Închiderea este satisfăcută. Mincinosul este propoziția  $\sigma(Ad)$ , iar contradicția este aceea că  $\sigma(Ad) \in Ad$  și  $\sigma(Ad) \notin Ad$ .

Celorlalte paradoxuri din acest grup li se pot aplica tratamente similare. Să considerăm, de exemplu, paradoxul Cunoscătorului. Acesta este la fel ca Mincinosul, cu excepția faptului că  $\varphi(y)$  este „ $y$  este cunoscută ca adevărată“ și deci  $\Omega$  este mulțimea lucrurilor cunoscute,  $Cn$ . Transcendența este obținută ca mai sus, întrucât cunoașterea implică adevărul. Închiderea rezultă, întrucât s-a stabilit că  $a \notin a$  și deci  $\sigma(a) \in Cn$ . Paradoxul este că  $\sigma(Cn) \in Cn$  și  $\sigma(Cn) \notin Cn$ . Orice noțiune care împărtășește proprietățile relevante cu cunoașterea, de exemplu demonstrabilitatea, va genera o contradicție cu aceeași structură. Astfel, de pildă, avem „paradoxul lui Gödel“: această propoziție nu este demonstrabilă.<sup>4</sup> O variantă a acestor paradoxuri este lanțul Mincinosului (sau Cunoscătorului),

---

\* Schema definiției adevărului, dată de Alfred Tarski, cunoscută și drept „criteriul  $T$ “:  $T\langle a \rangle \leftrightarrow a$ , unde  $a$  este o propoziție și  $\langle a \rangle$  este numele acelei propoziții. Iată o instanță a acestei scheme: „Zăpada este albă“ este o propoziție adevărată (a limbii române) ddacă zăpada este albă.

<sup>4</sup> Vezi Priest (1987), pp. 58 și urm.



unde sunt interrelaționate mai multe propoziții. Și acesta satisface modelul. Pentru a vedea aceasta, să considerăm numai cel mai simplu paradox de acest tip: perechea Mincinosului. Acesta este la fel ca Mincinosul, cu excepția faptului că  $\sigma$  este ceva mai complicată. De această dată,  $\sigma(a) = a$ , unde  $a = \langle \beta \in Ad \rangle$  și  $\beta = \langle a \notin a \rangle$ . Pentru a vedea că  $\sigma$  satisface condițiile corespunzătoare, să presupunem că  $a \subseteq Ad$  și că  $a$  este definibilă. Atunci:

$$\begin{aligned}
 \sigma(a) \in a &\Rightarrow a \in a \\
 &\Rightarrow a \in Ad \\
 &\Rightarrow \langle \beta \in Ad \rangle \in Ad \\
 &\Rightarrow \beta \in Ad \quad (\text{prin } T\text{-schema}) \\
 &\Rightarrow \langle a \notin a \rangle \in Ad \\
 &\Rightarrow a \notin a \quad (\text{prin } T\text{-schema}) \\
 &\Rightarrow \sigma(a) \notin a
 \end{aligned}$$

Așadar,  $\sigma(a) \notin a$ , ceea ce este Transcendența. Pentru a vedea că Închiderea este satisfăcută, să observăm următoarele:

$$\begin{aligned}
 \sigma(a) \notin a &\Rightarrow a \notin a \\
 &\Rightarrow \langle a \notin a \rangle \in Ad \quad (\text{prin } T\text{-schema}) \\
 &\Rightarrow \beta \in Ad \\
 &\Rightarrow \langle \beta \in Ad \rangle \in Ad \quad (\text{prin } T\text{-schema}) \\
 &\Rightarrow a \in Ad \\
 &\Rightarrow \sigma(a) \in Ad
 \end{aligned}$$

Contradicția este aceea că  $\sigma(Ad) \in Ad$  și  $\sigma(Ad) \notin Ad$ .

Un ultim exemplu din acest grup de paradoxuri va fi suficient. Acesta este Paradoxul Heterologicului.  $\varphi(y)$  este „ $\neg y$  sat  $y$ “, unde „sat“ este relația de satisfacere, astfel că  $\Omega = \{y; \neg y \text{ sat } y\}$ , *Het*;  $\psi(x)$  este, ca mai sus, „ $x$  este definibilă“. Dacă  $a$  este o mulțime definibilă,  $\delta(a) = \langle v \in a \rangle$ , unde  $v$  este o variabilă nouă oarecare, astfel că aceasta este o propoziție deschisă. Acum, să presupunem că  $a \subseteq Het$ . Atunci:

$$\langle v \in a \rangle \in a \Rightarrow \langle v \in a \rangle \in Het$$

$$\begin{aligned} &\Rightarrow \neg(\langle v \in a \rangle \text{ sat } \langle v \in a \rangle) \\ &\Rightarrow \langle v \in a \rangle \notin a \quad (\text{prin Schema Satisfacerii})^* \end{aligned}$$

Așadar,  $\langle v \in a \rangle \notin a$ , i.e. Transcendență. Deci, prin Schema Satisfacerii,  $\neg(\langle v \in a \rangle \text{ sat } \langle v \in a \rangle)$ , i.e.  $\langle v \in a \rangle \in \text{Het}$ , astfel că avem Închidere. Paradoxul este că  $\langle v \in \text{Het} \rangle \in \text{Het}$  și  $\langle v \in \text{Het} \rangle \notin \text{Het}$ .

Putem înregistra aceste observații ca în Tabelul 9. (Comparați acest tabel cu Tabelul 8 din secțiunea 9.4. Am omis aici ultima coloană).

Paradoxul	$\delta(a) =$	$\psi(x)$	$\varphi(y)$	$\Omega$
Mincinosului	$a$ , unde $a = \langle a \notin x \rangle$	$x$ este definibilă	$y$ este adevărată	$Ad$
Cunoscătorului	$a$ , unde $a = \langle a \notin x \rangle$	$x$ este definibilă	$y$ este cunoscută	$Kn$
Lanțul Mincinosului	$a$ , unde $a = \langle \beta \in Tr \rangle$ și $\beta = \langle a \notin x \rangle$	$x$ este definibilă	$y$ este adevărată	$Ad$
Heterologicului	$\langle v \in x \rangle$	$x$ este definibilă	$\neg y$ sat $y$	$Het$

Sub presupunerea că propozițiile sunt purtătoare de adevăr, am văzut că toate paradoxurile din Grupul Bii corespund Schemei Incloziunii. Dacă se iau Propozițiile sau alte entități semantice drept purtătoare de adevăr, situația este esențialmente aceeași; avem nevoie doar de reinterpretarea notației. Luăm acum  $\langle a \in x \rangle$  drept Propoziția corespunzătoare. Similar, în Paradoxul Heterologicului, luăm  $\langle v \in x \rangle$  drept proprietatea corespunzătoare. De fapt, lucrurile se simplifică realmente în acest fel. Căci, după câte s-ar putea presupune, pentru orice mulțime (nu numai pentru una definibilă),  $x$ , există o propoziție  $a$  astfel încât  $a = \langle a \notin x \rangle$  (Propoziția că această Propoziție nu este în  $x$ ). Similar, în Paradoxul Heterologicului, dacă

\*  $x$  sat  $\langle \varphi(v) \rangle$  ddacă  $\varphi(x)$ .

$x$  este o mulțime oarecare, există o proprietate de a fi în  $x$ . În acest caz, nu mai trebuie să se presupună că  $x$  este definibilă; iar paradoxurile corespund schemei inițiale a lui Russell.

O observație suplimentară: deși corespund Schemei Incloziunii, paradoxurile din Grupurile Bi și Bii stabilesc că funcția  $\delta$  relevantă este un diagonalizator în feluri diferite. Să notăm că acest fapt reprezintă diferența *structurală* majoră dintre aceste două grupuri. În paradoxurile din grupul Bi, concluzia  $\delta(x) \notin x$  este obținută direct din faptul că  $\exists yy \notin x$ , întrucât  $\delta$  este un operator al descripției de un anumit tip, selectând unul dintre lucrurile care nu sunt în  $x$ . În paradoxurile din grupul Bii, concluzia este obținută indirect, în virtutea faptului că  $\delta(x) \notin x$  implică  $\delta(x) \in x$ , acest fapt fiind stabilit prin apelul la un principiu precum *T*-schema, Schema Satisfacerii etc. Pentru beneficiul discuțiilor următoare, voi numi orice principiu de acest fel un *principiu de legătură*, deoarece furnizează o legătură între o noțiune semantică și lume.

### §10.3

#### *Incloziuni și limitele exprimării*

Am văzut că acele contradicții aflate la trei dintre limitele gândirii pe care le-am considerat în această carte, limitele iterării, cog-niției și conceperii (definiției) corespund modelului contradicțiilor incloziunii. Această situație ridică în mod firesc întrebarea dacă există contradicții ale incloziunii corespunzătoare celei de-a patra limite, limita exprimării. În ultima Parte a cărții vom vedea că există.<sup>5</sup> Dar chiar înainte de a ajunge acolo, se poate vedea că există astfel de contradicții: unele paradoxuri ale auto-referinței sunt de această formă.

Nici unul dintre paradoxurile standard ale auto-referinței nu privește exprimabilitatea. Cu toate acestea, există o legătură strânsă

---

<sup>5</sup> De fapt, am întâlnit deja o astfel de limită în secțiunea 9.8, dar aceasta era în mod esențial doar un artefact al soluției lui Russell a paradoxurilor.

intre indefinibilitate și inexprimabilitate. Dată fiind o entitate indefinibilă, va fi imposibil să se exprime un fapt oarecare despre acea entitate. Căci trebuie să putem să ne referim la un obiect pentru a enunța fapte despre acesta. Astfel, dat fiind un paradox oarecare al definibilității, putem produce un paradox al exprimabilității.<sup>6</sup> Voi arăta aceasta folosind paradoxul lui König. Considerații similare se vor aplica și celorlalte paradoxuri.

Știm că ultimul ordinal indefinibil deopotrivă poate fi și nu poate fi definit. Acum, să considerăm faptul că acesta este un ordinal. Întrucât nu ne putem referi la el, nu avem nici o modalitate de a exprima acest fapt. Dar tocmai l-am exprimat. Stabilirea faptului că paradoxul corespunde Schemei Incloziunii este pur și simplu o chestiune de reperlucrare a argumentului corespunzător pentru paradoxul lui König. Să luăm stările de lucruri ca domeniu de variație pentru variabile. Fie  $\varphi(y)$  „ $y$  este exprimabil“, astfel că  $\Omega$  este mulțimea tuturor stărilor de lucruri exprimabile,  $\mathcal{E}$ . Fie  $\psi(x)$  „ $x$  este definibil“. În mod clar,  $\mathcal{E}$  este definibilă și avem Existență. Întrucât mulțimea expresiilor limbajul nostru este numărabilă,  $\mathcal{E}$  este numărabilă. Așadar, dacă  $x \subseteq \mathcal{E}$ , atunci și  $x$  este numărabilă și deci stările de lucruri din  $x$  pot fi doar despre ordinale dintr-o mulțime numărabilă de ordinale.<sup>7</sup> În acest caz, trebuie să existe un ordinal despre care nu este nici un membru al  $x$  și deci un ultim membru. Fie  $\delta(x)$  starea de lucruri de a fi un ordinal. În mod clar, aceasta nu este în  $x$  (Transcendență). Totuși, starea de lucruri este în  $\mathcal{E}$ , întrucât este exprimată de „ $\mu z(z$  este un ordinal despre care nu este nici un membru al lui  $a$ )“, unde „ $a$ “ este un nume pentru  $x$  (Închidere).

Putem evita noțiunea de definibilitate, construind direct paradoxuri ale exprimabilității prin utilizarea diagonalizării.<sup>8</sup> De exemplu, să

<sup>6</sup> Această observație a fost făcută esențialmente de Pollock (1970).

<sup>7</sup> Presupun aici că fiecare stare de lucruri poate fi doar despre un număr finit de ordinale, i.e. că stările de lucruri sunt ceea ce *Tractatus*-ul ar numi „atomare“. Dacă această presupunere nu e evidentă, fie  $\psi(x)$  „ $x$  este o mulțime definibilă de stări de lucruri, fiecare dintre acestea fiind doar despre ordinale dintr-o mulțime finită de ordinale“.

<sup>8</sup> O construcție de tipul expus în continuare este dată în Grim (1991), cap. 3.

considerăm toate predicatele (non-indexicale) de un loc (i.e. termeni conceptuali, după cum spune Frege) despre numere în limba română, să spunem. Acestea pot fi enumerate, de exemplu lexicografic. Fie  $P_n$  cel de-al  $n$ -lea predicat. Să considerăm predicatul  $\neg P_x x$ ; să-l numim  $Q_x$ . Atunci, pentru unii  $m$ ,  $Q_x$  este  $P_m x$ , deoarece ordonarea, și deci  $Q$ , sunt exprimabile în limba română. Astfel,  $Q_m$  ddacă  $\neg P_m m$  ddacă  $\neg Q_m$ . Nu este greu să punem toate acestea în forma unei contradicții de incloziune. Fie  $\varphi(y)$  „ $y$  este un predicat aritmetic de un loc (al limbii române)“, astfel că  $\Omega$  este totalitatea tuturor acestor predicate. Fie  $\psi(x)$  „ $x$  este definibilă în limba română“. Dacă  $\psi(x)$ , fie  $\delta(x)$  predicatul definit prin diagonalizare, ca mai sus. Prin argumentul obișnuit, avem Transcendență, întrucât enumerarea lui  $x$  este definibilă în limba română, iar  $\delta(x)$  este un predicat în limba română, deci avem Închidere. (Avem nevoie de faptul că  $x$  este definibilă, căci altfel nu avem nici o garanție că ordonarea este exprimabilă în limba română.) În fine,  $\Omega$  este definibilă în limba română, așadar avem Existență.

Prin urmare, direct sau indirect, există numeroase contradicții la limita exprimării care sunt contradicții de incloziune.

## §10.4

### *Grupul B: soluția lui Ramsey*

Vedem acum că toate paradoxurile auto-referinței (inclusiv unele mai puțin obișnuite) corespund Schemei Incloziunii și deci, *contra* Ramsey, că aici este vorba despre o singură familie. Să mergem mai departe și să considerăm soluția lui Ramsey a paradoxurilor. Nu este surprinzător faptul că el dă soluții diferite pentru paradoxurile din fiecare grup de-al său.

Soluția lui Ramsey la paradoxurile din Grupul A era aceeași cu cea a lui Russell, cu excepția faptului că Ramsey o simplifică (apreciabil) într-o privință: cea mai simplă modalitate de a vedea aceasta (chiar dacă nu în termenii lui Ramsey) este aceea că Ramsey schimba

definiția „ordinului”. Pentru Ramsey, ordinul unei funcții propoziționale (de un loc) este cu o unitate mai mare decât ordinul variabilei *libere* care apare în acea funcție. De fapt, aceasta face din toate funcțiile, oricare ar fi ordinul acestora (în sensul lui Russell), ale căror argumente sunt de același ordin o singură clasă, care poate fi domeniul de variație al unei variabile. Este clar că aceasta înlătură dintr-o dată nevoia de o Axiomă a Reductibilității (și astfel problema de a o justifica). (Acesta era principalul scop al lui Ramsey.) În cele ce urmează, este important să ne fie clară diferența dintre definiția lui Ramsey și cea a lui Russell. Voi rezerva termenul „ordin” pentru definiția lui Russell și voi folosi termenul „tip” pentru definiția lui Ramsey. Așadar, ierarhia lui Ramsey conține obiecte (tipul 0), funcții de obiecte (tipul 1), funcții de funcții (tipul 2) etc.

Ierarhia tipurilor furnizează în continuare o soluție pentru paradoxurile standard din Grupul A. Totalitatea ordinaletor (sau a orice altceva) de tipul  $i$  se dovedește a fi în continuare de tip mai înalt decât  $i$ , făcând Închiderea imposibil de demonstrat. Și, în continuare, mulțimea *tuturor* ordinaletor, a *tuturor* Propozițiilor etc. nu există. Dar tocmai din această cauză, soluția moștenește principalul punct slab al soluției inițiale a lui Russell: expediază propria sa explicație dincolo de limitele exprimabilului. Nu mai este de adăugat nimic aici.

Oricum, situația este foarte diferită de cea a paradoxurilor din grupul B. În continuare, nu există nici o mulțime a *tuturor* ordinaletor definibile. Dar prăbușirea unei secțiuni verticale prin ordinele lui Russell într-un singur tip are drept efect faptul că apare o versiune a paradoxului lui König pentru mulțimea ordinaletor definibile de orice tip dat. Comentarii similare se aplică și la celelalte paradoxuri din Grupul B. Pentru a înțelege exact de ce stau lucrurile așa și care era exact soluția lui Ramsey la paradoxurile din Grupul B, este mai bine să examinăm un exemplu.

Ramsey însuși dădea explicația completă a soluției sale folosind Paradoxul Heterologicului (pp. 191 și urm.), așa că să rămânem și noi la acesta. Versiunea sa a paradoxului este întrucâtva diferită de

cea pe care am dat-o în secțiunea 10.2. O diferență majoră este aceea că Ramsey formula paradoxul în termenii condiției de heterologicitate ( $\neg x \text{ sat } x$ ), mai curând decât în termenii mulțimii heterologice. Discuția cu privire la ceea ce ar fi avut de spus Ramsey despre versiunea pe care am dat-o ar ridica problema concepției sale despre mulțimi (care era, de fapt, foarte asemănătoare cu cea a lui Russell). Din punctul de vedere al soluției Paradoxului Heterologicului, această temă ar complica expunerea și ar fi absolut irelevantă. În plus, discuția lui Ramsey despre soluția sa este îndeajuns de complicată și nu doresc să introduc complicații suplimentare. Așadar, voi discuta paradoxul în mod esențial în forma dată de acesta.

Ramsey folosește noțiunea de satisfacere în termeni de proprietăți (funcții propoziționale). Voi folosi minuscule pentru variabile de tip 0 și majuscule pentru variabile de tipul 1. Acum, să scriem  $xRY$  pentru „ $x$  denotă  $Y$ ” sau „ $x$  înseamnă  $Y$ ”, în formularea lui Ramsey. Condiția „ $\neg x \text{ sat } x$ ” poate fi scrisă ca  $\exists Y(xRY \wedge \neg Yx)$ . Să notăm aceasta cu  $Fx$ . Raționăm apoi după cum urmează:

$$\begin{aligned} F\langle F \rangle &\Rightarrow \exists Y(\langle F \rangle RY \wedge \neg Y\langle F \rangle) \\ &\Rightarrow \neg F\langle F \rangle \end{aligned}$$

(printr-un analog al Schemei Satisfacerii). Așadar,  $\neg F\langle F \rangle$ . Dar, intrucât, pesemne:

$$\langle F \rangle RF \quad (*)$$

avem:

$$\begin{array}{ll} \text{deci} & \langle F \rangle RF \wedge \neg F\langle F \rangle \\ \text{i.e.,} & \exists Y(\langle F \rangle RY \wedge \neg Y\langle F \rangle) \quad (**) \\ & F\langle F \rangle. \end{array}$$

Russell obiecta la adresa rândului (\*\*) al argumentului, întrucât ordinul lui  $F$  este prea mare. Cu alte cuvinte, dacă cuantorul din  $F$  este de ordinul  $i$ , cuantorul din rândul (\*\*) trebuie să fie de ordinul

$i + 1$ . Această mișcare nu îi mai era disponibilă lui Ramsey, deoarece toate proprietățile obiectelor de același tip (în cazul nostru, de tip 0) sunt de același tip. În schimb, el neagă (\*). El pretinde că „ $R$ ” este ambiguu și că, deși  $\langle F \rangle$  înseamnă *într-un sens*  $F$ , este vorba despre un sens diferit de acela în care înțelesul apare chiar în  $F$ . Mai precis, relațiile de înțeles diferă pentru funcțiile de ordin diferit. Argumentul este în acest fel blocat, deoarece ordinul lui  $F$  este mai mare decât cel al lui  $Y$ . Iar Ramsey pretinde (pp. 193, 198 și urm.) că toate paradoxurile din Grupul B conțin cuvinte ca „înseamnă”, a căror dezambiguizare similară rezolvă paradoxul.

### §10.5

#### ... și carențele acesteia

Cât de reușită este soluția propusă de Ramsey? Această soluție are o mulțime de probleme chiar și înainte de a se urni din loc. Mai întâi, nu este deloc clar că un cuvânt similar cu „înseamnă” apare în toate paradoxurile din Grupul B. Se poate presupune că lucrurile stau așa în toate acele paradoxuri în care este menționat explicit limbajul, dar nu acesta este cazul Paradoxului lui Berkeley. Apoi, presupunând că satisfacerea poate fi analizată în termeni de proprietăți (funcții), apar anumite supoziții discutabile. În al treilea rând, în afară de cazul în care pretenția că  $R$  (și alte cuvinte similare) este ambiguu poate fi apărută independent, nu există nici un temei pentru a lua această pretenție drept adevărată, cu excepția temeiului că aceasta blochează paradoxul – dar atunci toate soluțiile îl blochează.

Ramsey era perfect conștient de această ultimă problemă și încerca să argumenteze că există temeiuri pentru a presupune că funcțiile de diferite ordine au diferite relații de înțeles. Explicația sa este destul de extinsă (pp. 194 și urm.), dar se desfășoară esențialmente după cum urmează. A spune că  $x$  înseamnă  $Y$  este a spune că există o relație de un anumit tip între  $x$  și obiectele „cuprinse în”  $Y$ . Acum, o funcție de ordinul 1 (de exemplu) conține un cuantor (care



cuantifică asupra obiectelor de tip 0) și deci (?) relația de cuprindere este diferită de cea a unei funcții de ordinul 0 (de exemplu), care nu conține nici un astfel de cuantor.

Nu multă lume ar socoti astăzi că abordarea lui Ramsey a înțeleșului ar fi plauzibilă. Și chiar dacă ar fi corectă, nu văd cum ar putea fi folosită noțiunea de cuprindere în așa fel încât să valideze inferența problematică marcată cu „?”. Dar chiar dacă explicația lui Ramsey cu privire la ambiguitatea lui „înseamnă” este corectă, apar alte obiecții. Dată fiind o colecție de relații de înțeles, putem alcătui pur și simplu o singură relație care este suma logică a acestora. Iar acest fapt pare a restabili paradoxul. Ramsey însuși era conștient de această obiecție și o formula (pp. 196 și urm.) în esență după cum urmează.

Fie  $R_0$ ,  $R_1$  și  $R_2$  relațiile de înțeles pentru funcții de indivizi de ordinul 0, 1 și 2, respectiv. Fie  $R$  suma lor logică, i.e.  $xRY$  ddacă  $xR_0Y \vee xR_1Y \vee xR_2Y$ . Atunci condiția heterologică,  $\exists Y(xRY \wedge \neg Yx)$ , apare ca fiind de ordinul 2 (intrucât conține cel mult un cuantor de funcții, i.e. de entități de tipul 1). Așadar  $\langle F \rangle R_2 F$ , și astfel  $\langle F \rangle R F$  și ajungem înapoi la contradicție.

Soluția lui Ramsey la această problemă este aceea că, în pofida aparențelor, condiția în discuție nu este de ordinul 2, ci de ordinul 3! Temeiul oferit de Ramsey pentru această soluție este mai curând căznit și neconvingător.<sup>9</sup> Dar chiar dacă Ramsey ar fi putut dovedi aceasta, el nu ar fi scăpat de primejdie. Căci chiar dacă argumentele

---

<sup>9</sup> În mod esențial, acesta decurge după cum urmează.  $R_2$  este o relație al cărei codomeniu (i.e. clasa obiectelor care pot ocupa al doilea loc al relației) conține funcții propoziționale de ordinul 2, care au la rândul lor cuantori de funcții de indivizi și deci sunt de forma  $f(\forall X\phi(X))$ . Deci  $R_2$  (și astfel  $F$ ) cuprinde o funcție variabilă,  $f$ , de funcții de indivizi și deci este de ordinul 3 (p. 196). Încă o dată, Ramsey nu explică ce înțelege prin termenul crucial „cuprinde”. Dar chiar dacă admitem pretenția dubioasă conform căreia dacă termenul unei relații cuprinde o noțiune, atunci relația însăși cuprinde acea noțiune, nu este deloc clar că în acest caz termenul cuprinde realmente funcții de funcții. Căci codomeniul este tocmai clasa funcțiilor de ordinul 2 și nici una dintre acestea nu conține funcții de funcții. Exprimarea formei acestora poate cere o variabilă *schematică*,  $f$ , dar aceasta nu este o variabilă autentică și deci nu cuprinde entități de tipul 3 în vreun sens autentic.

sale de până acum sunt corecte, tot ce s-a arătat este că suma logică a clasei relațiilor de înțeles este o relație de înțeles care se diagonalizează în afara clasei. După cum ne-am putea aștepta acum, problema apare atunci când construim clasa *tuturor* relațiilor de înțeles și considerăm suma lor logică,  $R^*$ . Aceasta este o relație de înțeles și deci, prin definiție, trebuie să se afle chiar în acea clasă. Dacă  $F$  este acum condiția heterologică ce cuprinde această relație, trebuie să avem  $\langle F \rangle RF$  pentru o relație de înțeles,  $R$ . Așadar  $\langle F \rangle R^*F$  și rezultă paradoxul.

Ramsey este conștient și de această problemă, astfel că spune (p. 197):

Ceea ce rezultă clar din contradicții este că nu putem obține o relație atotcuprinzătoare de înțeles pentru funcții propoziționale. Oricare relație am considera, apare întotdeauna o modalitate de a construi un simbol cu un înțeles care nu este inclus în relația noastră. Înțelesurile înțelesului formează o totalitate ilegală.

Așadar, Ramsey se întoarce în mod esențial la soluția lui Russell: nu există o totalitate de un anumit tip. Am văzut că această soluție face ca teoria lui Russell să se auto-respingă. Ramsey se află într-o situație încă și mai dificilă. Căci existența unei totalități adecvate poate fi demonstrată prin principii la care Ramsey poate cu greu obiecta. Să observăm că o relație de înțeles pentru funcții de tipul 1 (acestea fiind singurele aflate în discuție aici) este o relație ale cărei argumente din stânga sunt toate predicate – care sunt obiecte de tipul 1 – și ale cărei argumente din dreapta sunt funcții de tipul 1. Astfel, conform teoriei tipurilor, toate relațiile de înțeles sunt legitime și, mult mai important, sunt toate de același tip (relațional). Așadar, mulțimea tuturor relațiilor de acest fel este o submulțime de acest tip și deci este cât se poate de bine definită.

Ceea ce a transformat auto-respingerea lui Russell într-o contradicție patentă este pur și simplu simplificarea lui Ramsey a teoriei lui Russell. Pentru Russell, colecția relevantă nu există, deoarece conține membri de un ordin înalt oarecare. Prin presupunerea că toate funcțiile propoziționale de un anumit fel (dar de un ordin înalt

oarecare) formează un tip determinat (o totalitate), această precauție nu mai este disponibilă pentru Ramsey.

## §10.6

### *Parametrizarea în general*

Soluția lui Ramsey la paradoxurile din Grupul B este o instanță a unei stratageme binecunoscute de înlăturare a paradoxurilor. Stratagema constă din aceea că, atunci când este întâlnită o contradicție (cel puțin *prima facie*) de forma  $P(a)$ !, se încearcă să se găsească o ambiguitate în privința lui  $P$  sau unele raporturi diferite,  $r_1$  și  $r_2$ , sub care ceva poate fi  $P$  și apoi se argumentează că  $a$  este  $P$  sub un raport,  $P(r_1, a)$ , dar nu și sub celălalt,  $\neg P(r_2, a)$ . De exemplu, dacă mă confrunt cu contradicția aparentă conform căreia este deopotrivă ora 2 p-m și ora 10 p-m, o dezambiguierez sub raportul locului și rezolv contradicția observând că este ora 2 p-m la Cambridge și ora 10 p-m la Brisbane. Desigur, ar putea fi mai mult decât două raporturi sub care un lucru poate fi  $P$ ; în exemplul folosit, orice loc de pe Pământ (cu excepția polilor) poate furniza un raport relevant. Așadar, în general, va exista o familie de parametri astfel încât predicatul aparent monadic  $P(x)$  se sparge într-o familie de relații  $P(c, x)$ , unde  $c$  este un parametru. Prin urmare, voi numi această tehnică *parametrizare*. Se înțelege, faptul că parametrizarea poate fi aplicată cu succes pentru a rezolva unele contradicții nu implică faptul că aceasta se poate aplica pentru a rezolva toate contradicțiile. Fiecare caz reclamă considerații independente.

Pentru a vedea cum se presupune că funcționează parametrizarea pentru Ramsey, să observăm că predicatul satisfacerii sau, mai fundamental, relația de denotare folosită de Ramsey pentru a defini acest predicat se parametrizează prin ordinul funcțiilor relevante. Astfel, avem o familie de predicate heterologice parametrizate,  $F_n x$ , câte unul pentru fiecare ordin  $n$ . Se dovedește apoi că  $\neg F_n \langle F_n \rangle$ , dar că  $F_{n+1} \langle F_n \rangle$ .

După cum am văzut, tehnica parametrizării nu poate fi aplicată satisfăcător în felul în care dorește Ramsey; o serie de fapte o oprește de la a funcționa cu succes. Cu toate acestea, s-ar putea spera că alte aplicații ale parametrizării ar putea funcționa mai bine decât cele ale lui Ramsey. Și aproape toate soluțiile propuse pentru paradoxurile semantice de la Ramsey încoace sunt în continuare încercări de aplicare a parametrizării. Probabil că cel mai clar exemplu de acest fel este soluția lui Tarski (1936) a paradoxurilor, cu toate că, pentru a fi drepti cu el, ar trebui să evidențiem că Tarski nu susținea că este vorba despre o soluție, ci mai curând despre o modalitate de a evita paradoxurile. Tarski parametriza predicate semantice, cum sunt satisfacerea și adevărul, folosind o ierarhie de limbaje. Mai recent, unii filosofi (care cu siguranță văd aceasta ca pe o soluție a paradoxurilor) au sugerat că predicatele semantice au o extensiune dependentă de context și deci că valorile posibile ale unei variabile din context pot fi folosite pentru a parametriza predicatele relevante.<sup>10</sup> (Să observăm că se poate schimba întotdeauna un adevăr dependent de context cu unul care nu este dependent de context prin explicitarea parametrului contextual. Astfel, de exemplu, „Este secolul XX“ este adevărat în 1990 ddacă „În 1990 este secolul XX“ este adevărat.) Alternativ, unii filosofi au sugerat că diferitele instanțe ale aceluiași tip (non-indexical) pot avea diferite valori de adevăr. Și această sugestie este o versiune de parametrizare: instanțele sunt cele care furnizează acum parametrii relevanți.<sup>11</sup> Chiar și soluțiile contemporane care nu sunt explicit parametrice sunt silite să apeleze în cele din urmă la distincția tarskiană dintre limba-jul-obiect și metalimbaj și deci la parametrizare.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Probabil că primul filosof care a sugerat această posibilitate a fost Parsons (1974c). Ideea a fost dezvoltată amplu de Burge (1979). Prezentarea tehnică cea mai sofisticată a acesteia este dată în Barwise și Etchemendy (1987), Partea a III-a, unde contextele sunt numite „situații“ și sunt date analize set-teoretice ale acestora.

<sup>11</sup> Cred că inițiatorul acestei concepții este Buridan. (Vezi Hughes (1982).) Pentru alți autori care au adoptat această linie de argumentare, vezi Smiley (1993), p. 25.

<sup>12</sup> Vezi, de exemplu, discutarea soluțiilor propuse de Kripke, Gupta și Herzberger în cap. 1 din Priest (1987).

Pentru a pune astfel de soluții într-o formă generală, să ne întoarcem la Schema Incloziunii. Aceasta privește o proprietate,  $\varphi$  și o funcție,  $\delta$ , care, atunci când este aplicată la o clasă corespunzătoare de lucruri care sunt  $\varphi$ , se diagonalizează în afara acestora pentru a produce un alt obiect care este  $\varphi$ . Dacă  $\Omega$  este limita tuturor  $\varphi$ -urilor, obținem  $\delta(\Omega) \in \Omega$  și  $\delta(\Omega) \notin \Omega$  sau, echivalent,  $\varphi(\delta(\Omega))$  și  $\neg\varphi(\delta(\Omega))$ . Parametrizarea funcționează prin spargerea lui  $\varphi$  într-o familie de predicate parametrizate,  $\varphi(c, y)$ , unde  $c$  este un parametru adecvat (limbaj, context, instanțiere sau orice altceva). Parametrizarea lui  $\varphi$  provoacă o parametrizare corespunzătoare a totalității  $\Omega$ , definită în termenii acesteia: pentru fiecare  $c$  există o totalitate  $\Omega_c$ ,  $\{y; \varphi(c, y)\}$ . Acum, în fiecare paradox, jumătate din argument este folosită pentru a stabili că, pentru funcția  $\delta$  relevantă,  $\delta$  este un diagonalizator în raport cu proprietatea  $\varphi(c, y)$ . (În cazul paradoxurilor Grupului Bi, aceasta se întâmplă în virtutea proprietăților descriptorului relevant. În cazul paradoxurilor Grupului Bii, argumentul cere o versiune parametrizată a principiului de legătură corespunzător, de exemplu: în contextul  $c$ ,  $T(c, \langle a \rangle) \rightarrow a$ .) Întrucât  $\delta$  este un diagonalizator,  $\delta(\Omega_c) \notin \Omega_c$ . Dar în toate cazurile,  $\delta(\Omega_c)$  este în mod clar  $\varphi$  sub un anumit raport (s-a făcut referire la aceasta, s-a arătat că este adevărată etc.) Așadar, pentru a recunoaște faptele, trebuie să se susțină că pentru unii  $c'$ ,  $\varphi(c', \delta(\Omega_c))$ , i.e.  $\delta(\Omega_c) \in \Omega_{c'}$ . De exemplu, propoziția Mincinosului de nivel  $n$  nu este adevărată în limbajul de nivel  $n$ , ci în limbajul de nivel  $n + 1$ ; sau ultimul ordinal indefinibil în contextul  $c$  nu este, prin definiție, definibil în contextul  $c$ , dar este definibil în contextul  $c'$ ; sau instanța  $c$  a propoziției Mincinosului nu spune despre sine că nu este adevărată, dar instanța  $c'$  a aceleiași tip spune despre sine că este adevărată etc.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Există o subtilitate care nu are nici o importanță aici, cu privire la cazul lui Tarski. Argumentul conform căruia propoziția Mincinosului de la nivelul  $n$  se diagonalizează în afara propozițiilor adevărate ale limbajului de nivel  $n$  folosește  $T$ -schema pentru nivelul  $n$ . Dar aceasta este validă doar pentru propozițiile de la nivelul  $n - 1$ . Așadar, se poate crede, argumentul eșuează, întrucât propoziția Mincinosului este ea însăși de nivel  $n$ . Oricum, aici este folosită doar o jumătate din  $T$ -schemă,  $T\langle a \rangle \rightarrow a$

## §10.7

### ... și carențele acesteia

Întrucât parametrizarea este o generalizare a tehnicii folosite de Ramsey pentru a rezolva paradoxurile din Grupul B, nu este surprinzător că parametrizarea este afectată de exact aceleași probleme pe care le-am întâlnit deja în privința lui Ramsey. Mai întâi, în general, nu există nici un temei pentru a presupune că proprietatea  $\varphi$  este parametrizată. După cum se știe, după aproape patruzeci de ani de la propunerea lui Tarski, nu s-a dovedit că limbajul natural este o ierarhie de metalimbaje – în realitate, există dovezi că lucrurile nu stau așa.<sup>14</sup> Și nici nu există vreun temei pentru a presupune că extensiunile unor cuvinte, cum este „adevăr“, sunt dependente de context în felul în care, de exemplu, este cuvântul „trecut“. Parsons (1974c) argumentează că unele dintre predicatele în discuție pot fi analizate în mod firesc în termeni de cuantori (întocmai după cum sugera Ramsey), precum și că acești cuantori – sau, mai degrabă, domeniile acestora – sunt determinați contextual. Este cu siguranță adevărat că domeniile unor cuantori sunt determinați contextual („toți au luat masa de prânz“), dar, în egală măsură, domeniile altor cuantori nu au această proprietate („orice număr natural este impar sau par“), iar Parsons nu dă nici un temei independent față de paradoxuri pentru a presupune că acei cuantori în discuție sunt dependenți de context. În fine, pretenția că propoziții diferite de același tip non-indexical pot avea valori de adevăr diferite este în mod evident *ad hoc*.

---

(după cum se poate vedea consultând argumentul din secțiunea 10.2) și dacă  $\alpha$  nu este o propoziție de nivel  $n - 1$ , nu este o propoziție adevărată de nivel  $n - 1$ ; așadar, asumând principiile clasice (sau cel puțin intuționiste) privind condiționalul din *T*-schemă – așa cum fac toate aceste soluții – această jumătate a *T*-schemei este validă pentru toate formulele și nu doar pentru cele de la nivelul  $n - 1$ .

<sup>14</sup> Vezi Kripke (1975); Priest (1987), secțiunea 1.5.

Apoi, chiar dacă se presupune că este corect să se parametrizeze proprietatea  $\varphi$ , este de obicei dificil să se găsească temeuri independente conform cărora parametrul trebuie să se schimbe de la  $c$  la  $c'$  pentru a obține consistența.<sup>15</sup> S-ar putea argumenta că, întrucât  $\delta$  este un diagonalizator, rezultă că  $\neg\varphi(c, \delta(\Omega_c))$ ; și întrucât  $\delta(\Omega_c)$  este  $\varphi$  într-un sens sau altul, trebuie să existe un  $c'$  astfel încât  $\varphi(c', \delta(\Omega_c))$ ; dar aceasta nu stabilește că  $c$  nu este  $c'$ , adică tocmai ceea ce este în discuție.<sup>16</sup> Tarski obține faptul că propoziția Mincinosului de la nivelul  $n$  este adevărată la nivelul  $n + 1$  și nu la nivelul  $n$  pur și simplu prin definiție: după modul în care a fost definită ierarhia, propoziția este exact o propoziție de nivel  $n + 1$  și nu de nivel  $n$ . Dar, dacă nu cumva aceasta este o pură prestidigitație, rămâne întrebarea *de ce* lucrurile trebuie să fie definite în acest fel.

În al treilea rând și în mod crucial, parametrizarea nu evită paradoxurile, ci doar le restabilește. Căci putem defini suma logică a tuturor relațiilor parametrizate după cum urmează:  $\varphi^*(y)$  ddacă  $\exists c\varphi(c, y)$  ( $y$  este adevărată la un nivel, într-un context etc.). Fie  $\Omega^*$  totalitatea corespunzătoare. Prin argumentul standard se arată acum că funcția  $\delta$  relevantă este un diagonalizator față de  $\varphi^*$  și deci că  $\neg\varphi^*(\delta(\Omega^*))$ . Dar, ca de obicei, întrucât s-a arătat că  $\delta(\Omega^*)$  este  $\varphi$  sub un raport,  $\varphi^*(\delta(\Omega^*))$ . De exemplu, să considerăm pretenția că această propoziție-tip nu este adevărată în nici un/o context/instanță. Presupunând că această pretenție este adevărată într-un/o context/instanță, rezultă că această propoziție-tip nu este adevărată în acel/acea context/instanță. Așadar nu este adevărată în nici un/o context/instanță, i.e. este adevărată în acest/această context/instanță și deci într-un/o context/instanță.<sup>17</sup>

Există câteva căi pe care se poate încerca evitarea acestei concluzii. Prima (Burge, (1979), p. 192) constă din pretenția că  $\varphi^*$  nu

<sup>15</sup> Chiar dacă aceasta nu este o problemă pentru strategia considerării instanțelor de tipuri.

<sup>16</sup> Critici la adresa lui Burge în această direcție pot fi găsite în Priest (1991b), p. 202, iar la adresa lui Barwise și Etchemendy în Priest (1993), secțiunea 7.

<sup>17</sup> Pentru această critică a strategiei considerării instanțelor de tipuri, vezi Hazen (1987).

poate fi definită, deoarece nu se poate cuantifica în mod legitim în locul parametric. Această pretenție nu este numai falsă, ci se auto-respinge (dacă se dorește consistența): chiar pentru a explica faptul că  $\varphi$  este parametrizată este nevoie să se spună că lucrurile pot fi  $\varphi$  *sub un raport* și nu sub altele, și astfel să se cuantifice în locul parametric.

O altă sugestie posibilă este aceea de a ataca demonstrația conform căreia  $\delta$  este un diagonalizator față de  $\varphi^*$ . De exemplu, în cazul paradoxurilor din Grupul Bi, s-ar putea nega că  $\exists yy \notin \Omega^*$  pe temeiul că orice este definibil (definibil în mai puțin de 99 de cuvinte etc.) relativ la un parametru. Plauzibilitatea acestei pretenții depinde de paradox și de înțelegerea parametrului. Poate să nu fie neplauzibil să se presupună, de exemplu, că orice număr natural este definibil în mai puțin de 99 de cuvinte într-un context, dar este foarte neplauzibil să se presupună că orice ordinal este definibil într-un context, cel puțin dacă un context este ceva ce este omeneste accesibil. În orice caz, evident, această mișcare nu va fi de ajutor în privința paradoxurilor din Grupul Bii.

O a treia posibilitate este aceea de a nega Închiderea, poate pe temeiul că  $\delta(\Omega^*)$  nu există.<sup>18</sup> Această pretenție ridică oricum alte probleme familiare. Căci chiar soluția oferită furnizează întotdeauna cele necesare pentru a construi  $\delta(\Omega^*)$  și a demonstra că aceasta este  $\varphi$  *într-un sens*. (De exemplu, ultimul ordinal care nu este definibil în nici un context este definit în *acest* context, iar „această propoziție nu este adevărată în nici un limbaj din ierarhia lui Tarski“ este un enunț adevărat al *unui* limbaj.) Dar acum suntem confrunțați cu o alternativă: sau acest sens este unul dintre parametri și, prin urmare, avem o contradicție, sau nu este și, întrucât am enumerat toți parametrii posibili, acest fapt nu este exprimabil: rezultă că soluția însăși este dincolo de limita exprimabilului.<sup>19</sup>

În secțiunea 9.8, am observat că soluția lui Russell a paradoxurilor reproduce pur și simplu problema și, mai precis, că instanțiază

<sup>18</sup> Această posibilitate este considerată în Barwise și Etchemendy (1987).

<sup>19</sup> Pentru o critică a lui Barwise și Etchemendy pe aceste temeuri, vezi Priest (1993).



Schema Incloziunii. Suntem acum în poziția de a vedea că exact la fel stau lucrurile cu parametrizarea. În Schema Incloziunii, luăm pentru  $\varphi$  suma logică a proprietăților parametrizate definită mai sus,  $\varphi^*$ , și luăm  $\Omega^*$  pentru  $\Omega$ ; fie  $\psi(x)$  „ $x = \Omega^*$  sau pentru unii  $c$ ,  $x = \Omega_c$ ” și fie  $\delta$  diagonalizatorul corespunzător. Atunci, în mod clar,  $\psi(\Omega^*)$  și, după cum tocmai am văzut, dacă  $x$  este o submulțime oarecare  $\psi$  a  $\Omega^*$ ,  $\delta(x)$  se diagonalizează în afara lui  $x$ , dar are proprietatea  $\varphi^*$ . Așadar, aceste mărimi satisfac Schema Incloziunii. Încă o dată, parametrizarea nu este atât o soluție pentru contradicțiile la limita gândirii, cât o manifestare a acestora.

### *Concluzie*

În acest capitol am examinat un număr de soluții moderne ale paradoxurilor din Grupul B al lui Ramsey. După cum am văzut, acestea au aceleași neajunsuri generale ca și soluția lui Ramsey. Celelalte genuri de soluții moderne ale paradoxurilor au în vedere în primul rând Grupul A al lui Ramsey. Ne vom îndrepta atenția asupra acestora în capitolul următor. După cum vom vedea acolo, soluțiile menționate nu sunt cu mult mai bune decât cele pe care tocmai le-am analizat.

## 11. MULȚIMI ȘI CLASE

### Introducere

După cum am văzut în ultimele două capitole, toate paradoxurile auto-referinței (inclusiv Paradoxul lui Berkeley și cea de-a cincea antinomie) sunt contradicții de incloziune; adică toate aceste paradoxuri instanțiază Schema Incloziunii care, pentru a-i aminti cititorului, privește proprietățile  $\varphi$  și  $\psi$  și o funcție  $\delta$  astfel încât:

- |  |  |
|--|--|
| (1) există $\Omega = \{y; \varphi(y)\}$ , iar $\psi(\Omega)$ | Existență                              |
| (2) dacă $x \subseteq \Omega$ și $\psi(x)$ , atunci          | (a) $\delta(x) \notin x$ Transcendență |
|  | (b) $\delta(x) \in \Omega$ Închidere   |

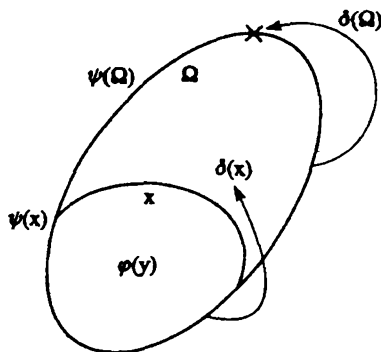


Figura 1

Aceste condiții pot fi reprezentate ca în Figura 1. Ovalul mare este  $\Omega$ , mulțimea tuturor lucrurilor  $\varphi$ .  $x$  este o submulțime oarecare a mulțimii  $\Omega$  care satisface  $\psi$ , iar  $\delta$  aplicată la aceasta ne duce deopotrivă înăuntrul și în afara lui  $\Omega$ . Această situație este întrucâtva

greu de reprezentat (!). Am făcut-o luând pe  $\delta(\Omega)$  ca un semn pe marginea lui  $\Omega$ .<sup>1</sup>

Orice soluție la un paradox de incloziune trebuie să nege una dintre clauzele din Schema Incloziunii. Întrucât toate acestea conțin mulțimi, un loc firesc pentru a căuta o soluție este teoria modernă a mulțimilor. Teoriile moderne ale mulțimilor au fost dezvoltate urmărind, între altele, o evitare a paradoxurilor din Grupul A al lui Ramsey (secțiunea 10.1), unde  $\psi$  este condiția universală, și deci poate fi ignorată. În prima parte a acestui capitol vom aprecia în ce măsură aceste teorii reușesc în această privință. Vom extinde apoi analiza și vom vedea în ce măsură reușesc în privința rezolvării clasei mai largi de paradoxuri ale incloziunii.

Teoreticienii moderni ai mulțimilor tind să oscileze între două soluții *prima facie* întrucâtva diferite ale paradoxurilor teoriei mulțimilor. Prima soluție a fost dezvoltată de Zermelo, și este încorporată în teoria mulțimilor Zermelo-Fraenkel (ZF); cea de-a doua folosește noțiunea de clasă propriu-zisă și a fost dezvoltată de von Neumann. Le voi examina pe rând, începând cu soluția lui Zermelo.

### §11.1

#### ***Soluția lui Zermelo: ZF***

Soluția susținută de Zermelo este una veche și familiară: neagă că  $\Omega$  există și astfel negi Existența. Am văzut această stratagema la lucru la Aristotel (secțiunea 2.2), la Kant (secțiunea 6.7) și la Russell (secțiunea 9.6). După cum am văzut în secțiunile respective, această soluție nu reușea. Să vedem dacă soluția are mai mult succes în cazul de față.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Există ceva destul de convenabil în legătură cu această reprezentare. În felul său, marginea este paradoxală, unind și totodată separând interiorul și exteriorul.

<sup>2</sup> S-a observat adesea că pseudo-paradoxul bărbierului este similar structural cu paradoxul lui Russell (vezi, de exemplu, Sainsbury (1988), p. 110). Este, prin urmare, interesant de văzut cum se relaționează acest paradox cu Schema Incloziunii. Fie  $\phi(y)$  „ $y$  este o persoană”, astfel că  $\Omega$  este mulțimea tuturor persoanelor. Fie  $\psi(x)$  „ $x$  con-

Teoria mulțimilor în care este încorporată această soluție, ZF, este formulată într-un limbaj de ordinul întâi cu variabile al căror domeniu de variație este alcătuit din mulțimi propriu-zise. Principiile de existență a mulțimilor încorporate în această teorie nu ne permit să dovedim existența unei mulțimi corespunzătoare unei condiții arbitrare. În general, putem dovedi doar existența submulțimii unei mulțimi oarecare date, care conține obiecte ce satisfac acea condiție. Acest principiu este enunțat în Axioma *Aussonderung* a lui Zermelo, care o formulează după cum urmează:<sup>3</sup>

AXIOMA III (Axioma Separării). Ori de câte ori funcția propozițională  $\psi(x)$  este definită pentru toate elementele unei mulțimi  $M$ ,  $M$  este înzestrată cu o submulțime  $M_\psi$  care conține ca elemente exact acele elemente  $x$  din  $M$  pentru care  $\psi(x)$  este adevărată.

Această axiomă, împreună cu unele axiome de bază ale existenței mulțimilor (cum sunt cele pentru mulțimea potențială și reuniune) pot fi folosite pentru a stabili existența celor mai multe mulțimi la care se recurge în mod standard în matematică. Dar, în mod hotărâtor, existența mulțimilor absolut infinite, cum sunt  $V$ ,  $On$  și  $R$ , implicate în paradoxurile infinității absolute, nu poate fi demonstrată. Dacă ar putea fi demonstrată existența acestor mulțimi, atunci argumentele paradoxale ar dovedi că teoria este inconsistentă.<sup>4</sup> Ar trebui să se observe că și existența altor mulțimi, cum sunt mulțimile non-bine-fundate, nu poate fi demonstrată în ZF, deși această existență este consistentă cu axiomele ZF. Cu toate că interpretarea standard a ZF este cea a ierarhiei cumulative (secțiunea 8.4), există alte interpretări în care există mulțimi non-bine-fundate.<sup>5</sup>

---

ține persoanele dintr-un grup în care cei care nu se bărbieresc pe ei înșiși sunt bărbierii de o unică persoană" și fie  $\delta(x)$  acea unică persoană. Închiderea este imediată și dacă  $\delta(x) \in x$ , atunci  $\delta(x)$  se bărbieresc și nu se bărbieresc pe sine. Așadar, avem Transcendență. Paradoxul eșuează pur și simplu deoarece  $\psi(\Omega)$  este falsă și deci Existența eșuează, chiar dacă nu din cauză că  $\Omega$  nu există.

<sup>3</sup> (1908); traducerea este din van Heijenoort (1967), p. 202.

<sup>4</sup> Pentru detalii despre toate acestea, vezi aproape orice tratat modern de teoria mulțimilor, de exemplu Fraenkel, Bar-Hillel și Levy (1973), cap. 2, secțiunea 3.

<sup>5</sup> Vezi, de exemplu, Aczel (1988).

Desigur, prin sine, simplul fapt că nu se poate demonstra existența mulțimilor generatoare de contradicție rezolvă prea puțin paradoxurile. Nimeni nu se îndoiește că dacă teoria demonstrației subiacentă teoriei mulțimilor este suficient sterilizată, atunci teoria mulțimilor poate fi făcută consistentă. Problema este ce *temeiuri* există pentru a presupune că mulțimile respective nu există. Dacă s-ar demonstra existența tuturor mulțimilor (pure), atunci existența tuturor mulțimilor generatoare de paradox ar decurge prin Axioma *Aussonderung*. Prin urmare, întrebarea crucială aici este de ce ar trebui să se presupună că  $V$  nu există. Zermelo arată că mulțimea universală nu există, după cum urmează:<sup>6</sup>

**TEOREMĂ.** Orice mulțime  $M$  este inzestrată cu cel puțin o submulțime  $M_0$  care nu este un element al mulțimii  $M$ . *Demonstrație.* [Dacă]  $M_0$  este o submulțime a  $M$  care, conform Axiomei III, conține toate acele elemente din  $M$  pentru care nu este cazul că  $x \in x$ , atunci  $M_0$  nu poate fi un element al mulțimii  $M$ . Căci sau  $M_0 \in M_0$ , sau nu. În primul caz,  $M_0$  ar conține un element  $x = M_0$  pentru care  $x \in x$  și aceasta ar contrazice definiția lui  $M_0$ . Astfel, cu certitudine,  $M_0$  nu este un element al lui  $M_0$  și în consecință, dacă ar fi un element al mulțimii  $M$ , ar trebui, de asemenea, să fie un element al  $M_0$ , ceea ce tocmai a fost exclus.

După cum ar trebui să fie clar, acest argument este exact acela care arată că  $\rho_x$  se diagonalizează în afara lui  $x$  (secțiunea 9.1). Ca atare, acesta este o parte a argumentului implicat în paradoxul lui Russell. Prin urmare, este prea puțin un argument pentru o soluție a paradoxului. În particular, dacă există temeuri independente pentru cealaltă jumătate a paradoxului (care, în acest caz, este dat de existența mulțimii  $V$ ), este clar că nu l-am rezolvat. Mai mult decât atât, *există* exact astfel de temeuri. Conform Principiului Domeniului al lui Cantor, despre care am văzut că este perfect justificat (secțiunile 8.7 și 8.8), orice variabilă presupune existența unui domeniu de variație. Astfel, întrucât în ZF există variabile al căror

---

<sup>6</sup> (1908), Teorema 10; vezi van Heijenoort (1967), p. 203.

domeniu de variație este alcătuit din toate mulțimile, teoria presupune colecția tuturor mulțimilor  $V$ , chiar dacă în această teorie nu se poate arăta că această mulțime există. Consistența a fost dobândită cu prețul excluderii din teorie a unei mulțimi a cărei existență teoria este silită să o recunoască.

În plus, această carență nu este numai una teoretică, ci este o carență care se răsrânge în fapt asupra practicii matematice. Căci infinitățile absolute pe care ZF nu le poate recunoaște ca existând sunt exact acelea cerute de tratamentul din teoria categoriilor a categoriei tuturor grupurilor etc. Așadar, nu numai Principiul Domeniului, ci și practica matematică cere recunoașterea unor colecții care nu există în ZF.<sup>7</sup>

### §11.2

#### *Teoria intuicionistă ZF și teoria modală ZF*

Mai mulți filosofi au observat în mod efectiv că ZF încalcă Principiul Domeniului.<sup>8</sup> Moore ((1990), pp. 170 și urm.) formulează foarte bine dilema pe care o pune această teorie, după cum urmează:

Problema noastră este, într-un sens, *problema infinitului*. Aceasta se bazează pe paradoxul fundamental despre unu și multiplu, conform căruia deopotrivă dorim și nu dorim să recunoaștem unitatea în multiplicitatea infinită (adevărată) – sau, și mai dramatic, conform căruia se pare că suntem deopotrivă constrânși să recunoaștem acolo unitatea și constrânși să nu o recunoaștem (...) Se pare că suntem forțați să recunoaștem întreaga ierarhie a mulțimilor ca pe ceva pe care nu putem – și *a fortiori* nu putem fi forțați – să îl recunoaștem defel (...) Atunci când negăm că există o mulțime a tuturor mulțimilor (...) avem mai întâi sentimentul efectiv că aducem în atenție (văzând și recunoscând) ceva a cărui existență suntem pe cale de a o nega, gândind apoi „Este *aceasta*, totalitatea despre care vorbim atunci când ne angajăm în teoria mulțimilor, subiectul nostru conceput ca un întreg; *aceasta*

<sup>7</sup> Pentru mai multe detalii despre această chestiune, vezi Priest (1987), secțiunea 2.3.

<sup>8</sup> De exemplu Lear (1977), Parsons (1974a) (vezi finalul lucrării), Mayberry (1977) și Moore (1990).

este ceea ce nu există.“ Dar această pretenție este absurdă, exact în același fel în care este absurd să înțelegi infinitul (adevărat) ca pe ceva ce este de neînțeles. Și totuși este exact ceea ce se pare că am făcut. Se pare că ne-am concentrat atenția asupra infinitului (adevărat) ca asupra a ceva ce nici măcar nu este acolo.

Mulți filosofi au oferit soluții la această problemă. În general, toate soluțiile sunt încercări de a da substanță ideii conform căreia  $V$  este o infinitate potențială, dar într-un sens care să nu declanșeze Principiul Domeniului.<sup>9</sup> Cea mai simplă sugestie în acest sens este aceea că în  $ZF$  cuantificarea clasică trebuie să fie evitată în favoarea cuantificării intuiționiste.<sup>10</sup> Ideea aici este că o abordare intuiționistă a infinității este cel mai apropiat analog modern al abordării lui Aristotel a infinității potențiale.<sup>11</sup> În particular, această abordare furnizează o modalitate de a înțelege cuantificarea peste o totalitate infinită, care nu conceptualizează acea totalitate ca fiind încheiată. Așadar, utilizarea cuantificării intuiționiste ar trebui să evite problema. Nu o face: după cum am observat în secțiunea 8.8, Principiul Domeniului se aplică tot atât de mult cuantorilor intuiționiști, cât celor clasici. Așadar, cuantificarea intuiționistă presupune o mulțime (sau specie) a tuturor mulțimilor. (Iar argumentul lui Zermelo conform căruia nu există o mulțime universală este, de asemenea, valid din punct de vedere intuiționist.)

O sugestie înrudită cu cea de mai sus (în virtutea legăturii dintre semantica lui Kripke pentru logica intuiționistă și cea pentru logicele modale) caută să formuleze noțiunea de infinitate potențială în termeni de logică modală.<sup>12</sup> De exemplu, fie  $R_\alpha$  colecția tuturor

<sup>9</sup> Propria soluție a lui Moore este întrucâtva diferită. El pur și simplu neagă Principiul Domeniului, deși nu consideră argumentele lui Cantor în favoarea acestuia. Voi face un comentariu suplimentar asupra concepției lui Moore în capitolul 12, unde discut despre a spune și a arăta.

<sup>10</sup> Mayberry agreează o abordare intuiționistă, deși detaliile abordării sale sunt mult mai complexe. Pentru discuții suplimentare, vezi Priest (1987), p. 47.

<sup>11</sup> Vezi Dummett (1977), pp. 55 și urm.

<sup>12</sup> Ceea ce urmează se inspiră din Parsons (1971), nota de subsol 10, și din Parsons (1974b). Materialul din restul acestei secțiuni și din secțiunea următoare

mulțimilor de rang mai mic sau egal cu  $\alpha$ . Fie  $\Sigma$  o mulțime de ordinale care este cofinală cu  $On$  (i.e. pentru orice ordinal există un ordinal mai mare în  $\Sigma$ ) și fie  $\{R_\alpha; \alpha \in \Sigma\}$  mulțimea lumilor unui model Kripke pentru o logică modală (unde interpretarea lui „ $\in$ ” în  $R_\alpha$  este cea evidentă). Lumea  $R_\alpha$  accesează lumea  $R_\beta$  ddacă  $\alpha \leq \beta$ . Întrucât relația de accesibilitate este o relație de ordine parțială slabă, logica propozițională modală a structurii este S4. Să numim această structură  $\mathcal{U}$

$\mathcal{U}$  poate fi considerată ca reprezentând ierarhia cumulativă „în creștere”. În fiecare etapă (lume), începe să existe o secțiune inițială a ierarhiei cumulative. Nu există nici o etapă în care întreaga ierarhie începe să existe, dar fiecare secțiune inițială începe să existe într-o anumită etapă. Acum, dacă presupunem că pentru cuantori sunt date condiții de adevăr relative la lumi (i.e.  $\forall x \varphi$  este adevărată în lumea  $R_\alpha$  ddacă pentru toți  $x$  din  $R_\alpha$ ,  $x$  satisface  $\varphi$ ), atunci nu există nici un cuantor al cărui domeniu este întreaga infinitate absolută care este ierarhia cumulativă. În fiecare etapă, domeniul cuantificării ( $R_\alpha$ ) este un membru al domeniului oricărei etape următoare. Dacă considerăm că limbajul modal conține variabile de ordinul doi (scrise cu majuscule) al căror domeniu de variație este alcătuit din sub-colecții ale domeniului, atunci  $\forall X \exists yy = X$  este adevărată, ceea ce reprezintă un mod atrăgător de a exprima gândul că toate sub-clasele domeniului sunt mulțimi potențiale.

O problemă minoră a acestei construcții este aceea că, în felul în care a fost descrisă până acum, nu există temeiuri pentru a presupune că structura este un model al ZF. Această situație poate fi remediată presupunând că pentru lumea de bază,  $R_\alpha$ ,  $\alpha$  este un cardinal inaccesibil.<sup>13</sup> Într-adevăr, dacă presupunem că fiecare membru al mulțimii  $\Sigma$  este inaccesibil, ZF este cu necesitate adevărată. Măsura

---

face apel la diferite noțiuni tehnice care nu sunt explicate în restul cărții de față și pot fi omise fără pierderea continuității.

<sup>13</sup> Nu este necesar să știm ce este aici un cardinal inaccesibil – pentru detalii, vezi Fraenkel, Bar-Hillel și Levy (1973), secțiunea 6.3; tot ce este necesar să știm este că, dacă  $\theta$  este inaccesibil,  $R_\theta$  este un model al ZF.



în care această reparație este plauzibilă depinde de ceea ce se gândește despre rezonabilitatea postulării cardinalelor mari, o chestiune pe care nu o voi discuta aici.

O obiecție mai importantă este cea potrivit căreia cuantificarea asupra mulțimilor absolut infinite nu a dispărut, ci doar a trecut în subteran (sau poate în suprateran, dacă se consideră că metalimbajul este ceva aflat deasupra limbajului-obiect). Căci, după cum reiese clar din explicația mea a structurii modale, pentru a da această explicație este necesar să se cuantifice peste infinitatea absolută a tuturor ordinalelor; și nici clasa lumilor  $\{R_\alpha; \alpha \in \Sigma\}$  nu este o mulțime care să existe în ZF. Astfel, structura presupune încă mulțimi non-existente. Nu ajută nici sugestia conform căreia problema este dizolvată, deoarece cuantificarea ilicită este doar „metateoretică”. Căci metateoria exprimă exact înțelegerea noastră a ceea ce se petrece în teoria-obiect. Astfel, în acest punct nu avem atât un răspuns, cât o întărire a obiecției: teoria-obiect este incompletă, deoarece înțelegerea noastră a acesteia presupune existența mulțimilor despre care poate demonstra că nu există!<sup>14</sup>

### §11.3

#### *Totalități indefinit extensibile*

O altă sugestie de rezolvare a problemei încearcă să evite Principiul Domeniului prin intermediul respingerii caracterului determinat al sensului, pe care se bazează Principiul. Se sugerează adesea că enunțurile care conțin un predicat vag, cum este „este chel”, nu au sens determinat. Ideea aici este aceea că predicatele conținute în enunțuri despre infinități absolute, cum este „este un ordinal”, sunt vagi într-un mod similar. Luată ca atare, această sugestie nu se prezintă ca fiind foarte promițătoare. A fi un ordinal nu este o

---

<sup>14</sup> Lear (1977) dă o construcție similară cu  $\mathcal{U}$  cu excepția faptului că el dă condiții de adevăr intuiționiste pentru constantele logice. În particular, un cuantor universal peste toate mulțimile este efectiv conținut în condițiile de adevăr ale cuantorului universal. Prin urmare, construcția lui Lear se confruntă cu aceeași obiecție.

chestiune de grad, cum este a fi chel. Într-adevăr, precum toate predicatul matematic, „este un ordinal“ este un exemplu de predicat precis. Mai curând, ideea trebuie să fie aceea că punctul de frontieră pentru a fi un ordinal este indefinit, tot așa cum este indefinit punctul de frontieră pentru a fi chel. Dummett ((1991), pp. 316 și urm.) formulează bine ideea:

Este mai potrivit să se descrie conceptul intuitiv de număr ordinal ca având o secvență crescândă de extensiuni, decât să se descrie acest concept ca având o extensiune imprecisă: ceea ce este imprecis este lungimea secvenței, care se estompează la distanța indiscernabilă. Conceptul intuitiv de număr ordinal, ca și cele de număr cardinal și de mulțime, este un concept indefinit extensibil.

Până aici toate bune, dar sarcina cuiva care susține această poziție este acum aceea de a explica lucrurile pe care le luăm drept adevărate despre ordinale, mulțimi și alte infinități absolute. Dat fiind că avem de a face cu extensiuni variabile, precum și că noțiunea de a fi un ordinal sau o mulțime nu este ea însăși vagă, singura sugestie evidentă este aceea că adevărurile definite sunt cele care sunt adevărate oricum ar fi fixate noțiunile relevante, în timp ce enunțurile cu valoare de adevăr indefinită sunt cele care pot varia de la o fixare la alta. Dar cum poate fi precizată această sugestie? Modalitatea naturală de a formula ideea este exact aceea folosită în cazul modelului  $\mathcal{U}$  pe care l-am întâlnit în secțiunea anterioară: considerăm acum fiecare lume posibilă drept una dintre modalitățile de fixare a extensiunilor. Adevărurile determinate sunt exact cele care sunt cu necesitate adevărate în lumea de bază.

Rezultă că sugestia în discuție nu este cu mult mai bună decât cea modală și este afectată de aceeași problemă majoră. Fie și numai pentru a conceptualiza felul în care se presupune că funcționează modelul, trebuie să presupunem o mulțime a tuturor ordinalelor sau a mulțimilor, precum și cuantori care să cuantifice peste acestea. Așadar, se pare că ne-am întors la problema inițială.

Putem evita această problemă interpretând mecanismul metalingvistic drept vag în același fel? Posibil, dar atunci este îndoielnic că acest mecanism și-ar putea îndeplini funcția explicativă pentru care a fost propus: sensul însuși al construcției este extras din contrastul dintre totalitatea absolută și părțile sale. Dacă totalitatea absolută este ea însăși variabilă, atunci părțile devin superflue. În orice caz, sugestia de a interpreta mecanismul metalingvistic în acest fel ar fi incorectă: nu pentru aceasta a fost destinat modelul. Destinația sa era tocmai aceea de a arăta felul în care părțile ar putea aproxima un întreg absolut. Și pentru ca această idee să aibă sens, trebuie să avem o noțiune a unui întreg absolut. După cum a văzut foarte bine Kant, dată fiind o noțiune precum cea de mulțime sau de ordinal, rațiunea ne constrânge să concepem mulțimea tuturor lucrurilor care satisfac acea noțiune. Totalizarea este o parte a mecanismului nostru conceptual – fie că ne place, fie că nu.

În pofida faptului că am folosit un citat din Dummett pentru a ilustra sugestia pe care am discutat-o, punctul său de vedere asupra chestiunii este întrucâtva diferit. Acest punct de vedere este explicat în (1991), pp. 313-319. Scopul acestui pasaj este acela de a argumenta că modalitatea de cuantificare peste toate totalitățile infinite, inclusiv peste cele absolut infinite, și nu numai peste acestea, trebuie să fie intuiționistă. După cum formulează Dummett, chestiunea este aceea de a respinge pretenția că (p. 313):

dat fiind orice domeniu de obiecte matematice, cuantificarea peste acesta poate fi interpretată în mod clasic, astfel încât enunțurile formate cu ajutorul unei astfel de cuantificări vor fi în mod precis sau adevărate, sau false și, prin urmare, se vor conforma logicii clasice.

Ca atare, Dummett nu consideră că totalitățile indefinit extensibile fac ca *sensurile* pretențiilor care cuantifică peste acestea să fie nedeterminate (neprecizate), ci mai curând că *valorile de adevăr* ale acestora pot fi nedeterminate (nici adevărat, nici fals). Într-adevăr, rostul întreprinderii de a da condiții intuiționiste de adevăr pentru cuantori este tocmai acela de a determina *sensul* adecvat al enunțurilor cuantificate.

Mai departe, nici faptul că un concept este indefinit extensibil nu implică faptul că lucrurile care îl satisfac nu formează o totalitate. Potrivit lui Dummett (p. 318), atât numerele naturale, cât și cele reale – nici unele dintre acestea nefiind infinități absolute – sunt indefinit extensibile. Chestiunea este mai curând aceea că operația de a cuantifica peste astfel de totalități nu conduce în mod garantat la o valoare de adevăr clasică. În formularea sa (p. 316):

Ceea ce au dezvăluit paradoxurile [infinității absolute] nu a fost existența conceptelor cu extensiuni inconsistente, ci existența unor entități care pot fi numite concepte indefinit extensibile. Conceptul de număr ordinal este un exemplu prototipic. Paradoxul lui Burali-Forti asigură că nici o totalitate definită nu conține orice poate fi recunoscut intuitiv drept un număr ordinal, unde o totalitate definită este o cuantificare care produce întotdeauna un enunț în mod determinat adevărat sau fals.

Din aceste motive, punctul său de vedere nu rezolvă problema de față, după cum recunoaște el însuși.<sup>15</sup>

### §11.4

#### *Von Neumann și clasele propriu-zise*

Să ne îndreptăm acum atenția asupra celei de-a doua soluții ortodoxe a paradoxurilor teoriei mulțimilor. Sesizând carența teoriei ZF, von Neumann decidea să adauge un mecanism care să poată exprima colecția presupusă de (dar absentă din) ZF. Von Neumann împărțea toate colecțiile în două categorii: obiecte-I și obiecte-II. Obiectele-I sunt acele obiecte care pot să apară în mod corect în partea stângă a enunțurilor de forma  $x \in y$ . Obiectele-II sunt acele obiecte care pot să apară în mod corect în partea dreaptă a enunțurilor de acest fel.

---

<sup>15</sup> „Luată în sine, abandonarea logicii clasice nu este, într-adevăr, suficientă pentru a ne feri de contradicții, dacă menținem aceleași supoziții ca mai înainte; dar, atunci când nu ne punem în poziția de a cuantifica peste o totalitate complet determinată, nu vom mai avea nici un motiv să le menținem“ (p. 316, nota de subsol).

Ar trebui să se observe că cele două colecții nu sunt reciproc exclusive; pot exista obiecte I-II. Obiectele-I pot fi considerate drept mulțimile teoriei ZF și sunt numite acum în mod obișnuit „mulțimi”. Obiectele-II pot fi considerate drept sub-colecții ale domeniului mulțimilor și sunt numite acum „clase”. Obiectele-II care nu sunt obiecte-I – numite acum în mod obișnuit „clase propriu-zise” – sunt, prin urmare, acele colecții de mulțimi care nu sunt ele însele în domeniul cuantificării ZF. Astfel, mulțimile care nu există în ZF, cum sunt  $R$ ,  $On$  și  $V$ , sunt clase propriu-zise (după cum demonstrează același argument care arată că aceste mulțimi nu există în ZF).

Ar trebui să remarc faptul că această descriere, deși este corectă, este, la rigoare, anacronică din trei motive. Primul este acela că von Neumann considera că obiectele-I includ nu numai mulțimi, ci și elemente inițiale (non-mulțimi), dar aceasta nu are nici o importanță aici. Al doilea motiv este acela că von Neumann considera că obiectele-I și obiectele-II sunt funcțiile caracteristice ale colecțiilor, mai curând decât colecțiile însele. Oricum, în virtutea inter-definiibilității colecțiilor și funcțiilor caracteristice ale acestora, nici acest fapt nu este important. Cel de-al treilea motiv este acela că nu von Neumann a fost cel care a identificat obiectele-I cu mulțimile din ZF și obiectele-II cu sub-colecții ale acestui domeniu. Această identificare a ajuns a fi uzuală ulterior, în virtutea rezultatelor care au arătat că aceste noțiuni erau echivalente din punct de vedere tehnic.<sup>16</sup>

Acum, prin definiție, o clasă propriu-zisă nu poate fi un membru a ceva. Dar acest fapt nu furnizează un criteriu pentru a decide dacă o colecție, specificată prin anumite condiții, este o clasă propriu-zisă. Criteriul pe care îl propunea von Neumann, și care a devenit acum standard, este acela că o clasă este propriu-zisă atunci când este cel puțin la fel de mare ca (și, prin urmare, de aceeași dimensiune cu)  $V$ . Acest criteriu este încorporat în Axioma sa IV.2.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Vezi Fraenkel, Bar-Hillel și Levy (1973), p. 326.

<sup>17</sup> Von Neumann (1925); traducerea este luată din van Heijenoort (1967), p. 400; am modificat aici notația.

Un obiect-II nu este un obiect I-II dacă și numai dacă există o [funcție]  $b$  astfel încât pentru orice obiect-I  $x$ , există un  $y$  pentru care deopotrivă  $y \in a$  și  $b(y) = x$ .

Această axiomă este cunoscută drept *Doctrina Limitării Mărimii*. (Pentru o expunere a istoriei acesteia, vezi Hallett (1984).) În virtutea acesteia, distincția dintre mulțimi și clase propriu-zise poate fi privită ca o formă mai riguroasă a distincției lui Cantor dintre multiplicități consistente și multiplicități inconsistente (după cum am observat în secțiunea 8.6).

*Prima facie*, teoria mulțimilor a lui von Neumann dă o soluție a paradoxurilor întrucâtva diferită de cea a lui Zermelo. Întrucât colecțiile  $V$ ,  $On$ ,  $R$  etc. există în calitate de clase propriu-zise, Existența este satisfăcută. Cu toate acestea, în fiecare caz, Închiderea eșuază: aplicarea diagonalizatorului corespunzător generează o clasă propriu-zisă. (În cazul paradoxului lui Burali-Forti și în cel al paradoxului lui Mirimanoff,  $\delta(\Omega) = \Omega$ .) Așadar,  $\delta(\Omega)$  nu se află în  $\Omega$ , deoarece nu se află în nimic.

Atunci, ceea ce blochează paradoxul este exact împrejurarea că este imposibil ca o clasă propriu-zisă să fie un membru a ceva. În formularea lui von Neumann (*ibid.*, p. 401):

Există (...) unele diferențe esențiale [între sistemul lui Zermelo și al meu]. Faptul că eu vorbesc despre „funcții“, mai curând decât despre „mulțimi“ este fără îndoială o diferență superficială. Este, totuși, esențial faptul că teoria de față a mulțimilor se ocupă cu mulțimi (sau „funcții“) care sunt „prea mari“, cu alte cuvinte cu acele obiecte II care nu sunt obiecte I-II. Mai curând decât a fi complet interzise, acestea sunt declarate incapabile de a fi (...) [membri] (ele nu sunt obiecte-II!), ceea ce este suficient pentru a evita antinomiile.

Această soluție amintește de Soluția 2 a lui Kant (secțiunea 6.7): limita există, dar operația care furnizează contradicția, și anume apartenența la un lucru sau altul, nu poate fi aplicată.

Chestiunea fundamentală acum ar părea a fi aceea dacă există vreun temei, în afară de vreo prestidigitație definițională, pentru a

presupune că apartenența la ceva a claselor propriu-zise nu înseamnă nimic. După cum tocmai am văzut, von Neumann numește colecțiile „prea mari”, dar este dificil de văzut de ce mărimea, ca atare, ar trebui să aibă ceva de a face cu proprietatea de a fi o unitate, i.e. cu posibilitatea de a fi un membru (vezi secțiunea 8.6). Într-adevăr, referirea la o colecție, chiar dacă este o clasă propriu-zisă, înseamnă într-un anumit sens tratarea acesteia ca o entitate, ca o unitate; *a fortiori*, dacă se cuantifică peste aceasta. Prin urmare, orice colecție (mulțime sau clasă) trebuie să fie un candidat la apartenență.<sup>18</sup>

Toate acestea sunt vești proaste, dar este de așteptat ceva și mai rău. Să considerăm paradoxurile teoriei mulțimilor așa cum apar acestea *in propria persona* în teoria lui von Neumann. Să luăm drept exemplu paradoxul lui Burali-Forti. În loc să considerăm colecția mulțimilor care sunt ordinale, putem considera colecția claselor care sunt ordinale (care, intuitiv, este  $On \cup \{On\}$ ) și putem încerca să desfășurăm paradoxul asupra acestei colecții. Dacă vom face aceasta, vom descoperi că acesta eșuează pentru exact același motiv pentru care eșuează în ZF: nu există o astfel de colecție. (Dacă ar exista,  $On$  ar fi un membru al acesteia.) Remarci similare se aplică paradoxului lui Russell și paradoxului lui Mirimanoff: nu există nici colecția claselor propriu-zise și nici colecția claselor bine-fundate. În ultimă instanță, soluția lui von Neumann este aceeași cu cea a lui Zermelo.

Nu este nimic surprinzător, deci, în faptul că soluția lui von Neumann împărtășește aceeași problemă fundamentală cu cea a lui

---

<sup>18</sup> Lewis (1991) obține unele dintre consecințele faptului de a fi clasă cu ajutorul cuantorilor plurali care cuantifică peste mulțimi. S-ar putea crede că în acest fel problema este rezolvată, întrucât în acest caz nu mai trebuie să cuantificăm peste clase și astfel să le tratăm ca entități. Resnik (1988) a argumentat că acest tip de cuantificare peste mulțimi este echivalent cu cuantificarea simplă peste clase. Dacă așa stau lucrurile, atunci nu se câștigă nimic prin această mișcare. De fapt, mă îndoiesc că lucrurile stau așa. Oricum, în contextul de față, evitarea acestei Scylla alungă sugestia înapoi la Charybda. Numai întrucât cuantificarea plurală nu recunoaște clasele drept entități, teoria lewisiană a mulțimilor nu reprezintă o îmbunătățire în raport cu teoria obișnuită ZF, în măsura preocupărilor de față: cuantorii (singulari și plurali) cuantifică peste o totalitate care nu există în nici un sens.

Zermelo. Să observăm că domeniul de variație al variabilelor din teoria lui von Neumann este domeniul tuturor colecțiilor (obiectele-I și obiectele-II). Colecția tuturor colecțiilor nu este, prin urmare,  $V$  (colecția tuturor mulțimilor), ci  $V'$ , colecția tuturor mulțimilor și claselor și aceasta din urmă, precum și alte colecții similare, sunt cele a căror existență nu poate fi admisă în mod consistent în teoria lui von Neumann. Așadar, teoria încalcă Principiul Domeniului la fel ca și teoria lui Zermelo. (Uneori, teoria lui von Neumann este reprezentată ca o teorie bi-sortată cu diferite tipuri de variabile având ca domeniu de variație obiecte-I și obiecte-II. Acest fapt nu are nici o influență asupra concluziei pe care tocmai am obținut-o: Principiul Domeniului este încălcat de variabilele al căror domeniu de variație este alcătuit din obiecte-II.) Și, cât privește ZF, această carență se înfățișează pe sine în faptul că teoria lui von Neumann nu furnizează un fundament adecvat pentru teoria categoriilor. De exemplu, s-ar putea alcătui categoria tuturor mulțimilor, dar nu s-ar putea alcătui categoria tuturor claselor.<sup>19</sup>

S-ar putea crede că această problemă ar putea fi rezolvată prin presupunerea conform căreia clasele propriu-zise pot fi membri ai unui gen de colecții care au aceeași relație cu clasele propriu-zise pe care acestea o au cu mulțimile: hiper-clasele.<sup>20</sup> Dar în acest fel problema este reprodusă la nivelul imediat superior. O propunere evidentă este aceea de a itera această construcție într-o ierarhie astfel încât o colecție de un ordin oarecare poate fi un membru a ceva de la nivelul imediat superior. Această propunere ne dă, de fapt, teoria mulțimilor a lui Ackermann<sup>21</sup>, care poate fi considerată ca iterând această procedură la un ordinal transfinit.<sup>22</sup> Puțină reflecție ne arată că nici această construcție nu rezolvă problema, ci, iarăși, doar o deplasează. Căci într-o astfel de teorie există variabile având ca domeniu de variație toate colecțiile din ierarhie; totuși, sub amenințarea

---

<sup>19</sup> Sau, în această privință, nici categoria functor a categoriei tuturor mulțimilor – vezi Priest (1987).

<sup>20</sup> Vezi Fraenkel, Bar-Hillel și Levy (1973), p. 142.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 148 și urm.

<sup>22</sup> Vezi Grewe (1969).



contradicției obișnuite, se poate demonstra că domeniul acestei variații nu există în teorie.

Oricum ar fi prelucrate detaliile, toate soluțiile pe care le-am discutat apelează în cele din urmă la soluția aristotelică. Despre limită (colecția *tuturor* colecțiilor acceptată de teorie) se spune că nu există și, prin urmare, Principiul Domeniului este încălcat.<sup>23</sup>

## §11.5

### *Principiul soluției uniforme*

Am văzut că soluțiile standard ale paradoxurilor teoriei mulțimilor nu au un succes deosebit nici măcar în acel domeniu limitat pentru care au fost proiectate. Dar o dată ce luăm în considerare tabloul mai larg, imaginea este și mai sumbră.

Dacă două paradoxuri sunt de genuri diferite, atunci este rezonabil să ne așteptăm ca acestea să aibă genuri diferite de soluție. Pe de altă parte, dacă două paradoxuri sunt de același gen, atunci este rezonabil să ne așteptăm ca acestea să aibă același gen de soluție. Generalizând: este firesc să ne așteptăm ca toate paradoxurile dintr-o familie de paradoxuri să aibă un singur gen de soluție. Orice soluție care poate aborda doar pe unii dintre membrii familiei nu poate fi privită ca o soluție care se adresează pertinent temei fundamentale în discuție.<sup>24</sup> Să numim această considerație Principiul Soluției Uniforme (PSU): același gen de paradox, același gen de soluție.

---

<sup>23</sup> O soluție întrucâtva diferită este sugerată de Maddy (1988). Maddy construiește o teorie a claselor peste o teorie a mulțimilor prin aplicarea tehnicilor lui Kripke (1975), pentru a obține clase propriu-zise care pot fi membri ai claselor propriu-zise. Paradoxurile sunt evitate prin aceea că logica pentru clasele propriu-zise este trivalentă. Problema acestei construcții este aceeași cu cea a construcției lui Kripke. Teoria rămâne consistentă doar pentru că anumite noțiuni legitime – și realmente necesare – nu pot fi exprimate în teorie. Negația exclusivă sau, echivalent, complementarea absolută nu poate fi exprimată, căci altfel ar reapărea paradoxul lui Russell.

<sup>24</sup> Un punct de vedere similar în legătură cu paradoxurile intensionale este expus în Priest (1991b).

PSU pune un accent deosebit pe noțiunea de *gen*. Pentru a ne convinge că două paradoxuri sunt de același gen trebuie să ne convingem că (a) există o structură comună pentru cele două paradoxuri și că (b) această structură este cauza contradicțiilor. Condiția (b) este deopotrivă esențială și anevoie de articulat. Am făcut ce mi-a stat în putință în acest sens în secțiunea 9.5.

O dată ce acest obstacol este depășit, nu este greu să aplicăm PSU și să demonstrăm că soluțiile ortodoxe ale paradoxurilor teoriei mulțimilor sunt inadecvate. Căci, după cum rezultă clar din secțiunea 9.2, cea de-a cincea antinomie este un paradox de exact același tip cu paradoxul lui Burali-Forti etc. Ramsey, este adevărat, nu ar fi clasificat paradoxul în Grupul A, întrucât acesta conține cuvântul „gând“, dar, după cum am argumentat deja (secțiunea 10.1), acesta este un criteriu superficial și este foarte clar că, din punct de vedere structural, acest paradox aparține paradoxurilor infinității absolute. Cu toate acestea, soluțiile ortodoxe ale paradoxurilor teoriei mulțimilor nu aduc nici un fel de atingere acestui paradox. Căci, în mod notoriu, putem, într-un sens, să avem un gând al cărui conținut este un obiect non-existent, după cum am arătat în secțiunea 6.9. Și nici nu este de vreun folos să se pretindă că *T* este o clasă propriu-zisă. Căci chiar și în cazul în care clasele propriu-zise nu pot fi membri ai altor clase, este clar că putem totuși să gândim despre acestea. Fiecare propunere este, prin urmare, o *ignoratio*.

## §11.6

### ... și paradoxurile de incloziune

Tocmai am văzut că PSU arată că soluțiile ortodoxe ale paradoxurilor teoriei mulțimilor reprezintă un eșec, chiar și pentru paradoxurile care privesc limita iterabilului. O altă aplicație a acestui principiu are consecințe mult mai profunde.

După cum am văzut (secțiunea 9.6), Russell susținea că toate paradoxurile auto-referinței aparțin unei singure familii și, în consecință, au o singură soluție: o aplicație strictă a teoriei ordinelor. Am

văzut și că Ramsey împărțea paradoxurile în două familii distincte și deci își permitea (conform PSU) să ofere un gen diferit de soluție pentru fiecare familie (secțiunea 10.4). Cu aproape nici o excepție, de la Ramsey încoace, logicienii au acceptat că există două familii aici; astfel, aproape toate soluțiile post-Ramsey au fost îndreptate sau împotriva Grupului A, sau împotriva Grupului B.

Dar intuiția lui Russell era corectă. Toate paradoxurile tradiționale ale auto-referinței sunt contradicții de incloziune, adică structura descrisă în Schema Incloziunii explică toate aceste contradicții. Așadar, conform PSU, nu am putea fi satisfăcuți decât de o soluție unificată a familiei. Furnizează vreuna dintre soluțiile existente așa ceva?

Am discutat soluțiile contemporane ale paradoxurilor în secțiunile 10.6 și 10.7. Acestea nu se aplică deloc la paradoxurile din Grupul A: nu privesc totalități, infinitatea absolută sau altceva de acest fel. Similar, soluțiile ortodoxe ale paradoxurilor teoriei mulțimilor nu funcționează pentru paradoxurile din Grupul B. Împrejurarea dacă pot fi aplicate sau nu la paradoxurile Bii (Mincinosul etc.) depinde de ceea ce considerăm a fi purtători ai adevărului: dacă aceștia sunt Propoziții, atunci incloziunile (precum *Tr*) sunt, după câte s-ar putea presupune, infinități absolute, astfel că existența și natura acestor infinități pot fi relevante; dacă purtătorii adevărului sunt propozițiile, atunci incloziunile sunt numai numărabile, deci comportamentul infinităților absolute este irelevant. Dar în orice caz, pentru paradoxurile Bi (paradoxurile definibilității), incloziunile sunt întotdeauna numărabile (cum este *Don*) sau finite (cum este *DN<sub>99</sub>*) și astfel *existența acestora este garantată* de Doctrina Limitării Mărimii.

Așadar, nici una dintre soluțiile post-Ramsey nu se aplică la toate contradicțiile de incloziune. Chiar dacă soluțiile ortodoxe ar funcționa în domeniul pentru care au fost proiectate să funcționeze (ceea ce am văzut că nu se întâmplă), această observație ar fi suficientă prin sine pentru a le năru.

## §11.7

### *Teorii unificate*

Chiar dacă Ramsey ar fi avut dreptate și paradoxurile din Grupurile A și B ar fi distincte, pozițiile contemporane față de cele două familii și soluțiile acestora nu ar fi mai norocoase. Nu este suficient să ai câte o soluție pentru paradoxurile din fiecare grup, dacă aceste două soluții sunt incompatibile. Cele mai importante două teorii din fizica modernă, Teoria Cuantică și Teoria Generală a Relativității, oricât de bune ar fi fiecare dintre ele în propriul lor domeniu, apar a fi reciproc incompatibile. Așadar, cel puțin una este falsă (și probabil amândouă sunt false). Fizicienii realizează această situație, iar cercetarea este orientată către formularea unei teorii unificate adecvate, Mecanica Cuantică Relativistă, care să sintetizeze punctele tari ale ambelor teorii.<sup>25</sup>

Logicienii au fost prea puțin înclinați să reflecteze asupra compatibilității soluțiilor ortodoxe ale paradoxurilor din Grupurile A și B. Dar să presupunem că adoptăm sau soluția lui Zermelo, sau pe cea a lui von Neumann pentru paradoxurile din Grupul A. Ce am putea spune despre paradoxurile din grupul B? S-ar putea arăta că noțiunile de adevăr etc. nu se întâlnesc în limbajul teoriei mulțimilor și deci că paradoxurile nu apar. Dar aceasta nu înseamnă a rezolva problema, ci a-i întoarce spatele. În fapt, set-teoreticienii operează cu noțiunile de adevăr, definibilitate etc.: acestea sunt părți integrante ale cercetării model-teoretice a teoriei mulțimilor. Într-un astfel de context, aceste noțiuni sunt considerate ca fiind exilate într-o „metateorie“. În măsura în care aceasta este în vreun fel o soluție a paradoxurilor semantice, este una tarskiană și deci include tehnica parametrizării, care, după cum am văzut (secțiunea 10.7), este inadecvată. Dar chestiunea fundamentală în contextul de față este că această soluție este incompatibilă cu soluția paradoxurilor

---

<sup>25</sup> Vezi Davies (1984), pp. 142 și urm.; vezi, de asemenea, Joseph (1980).

teoriei mulțimilor. Căci, în metateoria acesteia, domeniul cuantificării, despre care teoria-obiect ne spune că nu există, este postulată ca existând!

Situația fundamentelor logicii este, prin urmare, tot atât de cronică precum este cea din fundamentele fizicii. Dar spre deosebire de fizicieni, logicienii au ignorat problema; în schimb, ei se impacă cu aceasta printr-un fel de schizofrenie profesională.<sup>26</sup>

### §11.8

#### *Paradoxurile lui Curry*

Deși ceea ce urmează este o digresiune, acesta pare a fi locul potrivit pentru a spune un cuvânt despre un alt gen de paradox care este legat de unele paradoxuri pe care le-am discutat și care, de asemenea, se intersectează cu clasificarea lui Ramsey: paradoxurile lui Curry. Unele dintre paradoxurile pe care le-am discutat procedează prin stabilirea unei propoziții de forma  $\alpha \leftrightarrow \neg\alpha$ . (Toate paradoxurile din Grupul Bii și unele paradoxuri din Grupul A, în mod remarcabil cel al lui Russell, procedează în acest fel, dar nu și paradoxurile din Grupul Bi și nici celelalte paradoxuri din Grupul A.) Pentru fiecare dintre paradoxurile de acest gen, putem forma un nou paradox prin înlocuirea uniformă a lui  $\neg\alpha$  cu  $\alpha \rightarrow \beta$ , unde  $\beta$  este o formulă oarecare sau, mai simplu, cu  $\alpha \rightarrow \perp$ , unde  $\perp$  este o constantă logică ce implică orice. Folosind Principiul Absorbției ( $\alpha \rightarrow (\alpha \rightarrow \beta) \vdash \alpha \rightarrow \beta$ ), putem infera atunci  $\alpha \rightarrow \perp$  și de aici  $\alpha$  și de aici  $\perp$ .<sup>\*</sup> (Vezi Priest (1987), secțiunea 6.2).

---

<sup>26</sup> Aceste chestiuni sunt discutate în detaliu în Priest (1987), secțiunile 2.4 și 2.5 și în Mayberry (1977).

<sup>\*</sup> Argumentul decurge după cum urmează:

- |  |   |
|--|---|
| 1. $\alpha \leftrightarrow (\alpha \rightarrow \perp)$ |   |
| 2. $\alpha \rightarrow (\alpha \rightarrow \perp)$     | 2, prin def. $\leftrightarrow$ și $\wedge$ -eliminare |
| 3. $\alpha \rightarrow \perp$                          | 3, prin Principiul Absorbției                         |

Aceste paradoxuri corespund Schemei Incloziunii? Da și nu, în funcție de ceea ce este  $\rightarrow$ . Dacă  $\rightarrow$  este un condițional material, atunci, în cele mai multe logici,  $\alpha \rightarrow \perp$  este echivalentă logic cu  $\neg\alpha$  și deci versiunea de tip Curry a fiecărui paradox este în mod esențial aceeași cu versiunea inițială. Dacă, pe de altă parte,  $\rightarrow$  este un condițional non-material (de exemplu un condițional strict), atunci  $\alpha \rightarrow \perp$  și  $\neg\alpha$  sunt noțiuni complet diferite. (Evaluarea adevărului primei formule într-o lume cere o considerație despre ceea ce se întâmplă în alte lumi; evaluarea adevărului celei de-a doua formule într-o lume nu cere așa ceva.) În acest caz versiunile de tip Curry ale paradoxurilor aparțin unei familii complet diferite. Paradoxurile de acest fel nu implică negația și, *a fortiori*, nici contradicția. Prin urmare, aceste paradoxuri nu au nimic de a face cu contradicțiile la limita gândirii.

## Concluzie

Să părăsim digresiunea. În ultimele două capitole am încheiat, *inter alia*, o trecere în revistă a soluțiilor contemporane principale ale contradicțiilor de incloziune. După cum am văzut, soluțiile nu sunt adecvate nici măcar în domeniile limitate pentru care au fost îndeobște proiectate. În plus, nu numai că aceste soluții tind să fie reciproc incompatibile, dar abordarea pe bucăți a lui Ramsey contravine PSU, precum și faptului că toate aceste paradoxuri instanțiază o singură structură subiacentă: Schema Incloziunii. Singura abordare uniformă satisfăcătoare a tuturor acestor paradoxuri este cea dialetheică, întrucât ia contradicțiile paradoxale exact drept ceea ce par a fi. Limitele gândirii care sunt incloziuni sunt cu adevărat obiecte contradictorii.<sup>27</sup>

---

4.  $(\alpha \rightarrow \perp) \rightarrow \alpha$

2, prin def.  $\leftrightarrow$  și  $\wedge$ -eliminare

5.  $\alpha$

4, 5, prin *Modus Ponens*

6.  $\perp$

4, 6, prin *Modus Ponens*

<sup>27</sup> Într-un mod destul de interesant, Hegel susținea exact această concepție despre paradoxul Mincinosului. Vezi remarcile sale despre Eubulide în volumul 1 al lucrării sale, *Prelegeri de istoria filosofiei*.

Noțiunea de incloziune joacă un rol central în paradoxurile auto-referinței. Dar ar fi o greșeală să se presupună că relevanța acestei noțiuni este limitată la acest domeniu. Un alt domeniu în care noțiunea de incloziune joacă un rol important este cel al filosofiei limbajului. De ce este așa este o problemă care ne va preocupa în partea următoare a acestei cărți și în partea sa finală. Aceste părți nu se ocupă cu tehnicisme logice (mulți cititori vor răsufla ușurați auzind aceasta). Totuși, înainte de a părăsi tehnicismele și de dragul curiozității, voi da câteva detalii ale model-teoriei incloziunilor. Acestea vor prezenta interes doar pentru logicieni și, strict vorbind, constituie o abatere de la scopul principal al cărții. Ca atare, le-am plasat într-o anexă care poate fi omisă fără nici un risc.

## ANEXĂ TEHNICĂ

### *Introducere*

Noțiunea de incloziune este, evident, stranie. Încă de la introducerea sa în secțiunea 9.4, am prezentat diferite argumente conform cărora există incloziuni. Cu toate acestea, întrucât este vorba despre o noțiune inconsistentă, ar putea exista îndoieli cu privire la faptul că aceste argumente funcționează, pur și simplu pentru că, într-un sens, noțiunea este incoerentă. Scopul acestei anexe tehnice este acela de a atenua unele dintre aceste îndoieli.

O modalitate de a arăta că o noțiune este coerentă este aceea de a elabora un model al noțiunii respective. Aceasta este exact strategia pe care o voi adopta aici. Voi arăta că există modele ale condițiilor incloziunii în sensul standard al teoriei modelelor. Întrucât condițiile sunt inconsistente, acestea nu sunt modele ale logicilor clasice sau intuiționiste. Acestea sunt, și trebuie să fie, modele ale unei logici paraconsistente.

Există multe logici paraconsistente.<sup>1</sup> Pentru scopurile mele, este suficient să considerăm cea mai simplă dintre aceste logici, sistemul *LP*, expus în Priest (1987), capitolul 5. În particular, în condițiile incloziunii, voi interpreta  $\rightarrow$  ca pe un simplu condițional material (și, în contexte paraconsistente, non-detașabil\*). Sarcina de a arăta că aceste condiții au modele non-triviale în care condiționalul este

---

<sup>1</sup> Pentru o trecere în revistă a acestora, vezi Priest, Routley și Norman (1989), cap. 5. [Cititorul român interesat poate consulta traducerea în limba română a articolului la care face trimitere această notă din I. Lucica, D. Gheorghiu, R. Chirilă, *Ex falso quodlibet. Studii de logică paraconsistentă*, București, Editura Tehnică, 2004, pp. 67-102].

\* Adică un condițional care nu satisface *Modus Ponens*.



relevant, sau cel puțin detașabil, este mai complexă și necesită în continuare să fie realizată. (Sunt aproape sigur că această sarcină va fi realizată cu succes.)

Tehnicile folosite pentru a produce modelele în discuție au fost inițiate de Bob Meyer. Lucrarea sa inițială este încă nepublicată, deși este rezumată în Meyer (1976). Probabil că cea mai clară prezentare a tehnicilor menționate se află în Meyer și Mortensen (1984). În mod esențial, aceste tehnici constau din a lua un model al unei teorii și a-l colapsa\* pentru a produce un model inconsistent. În cazul lui Meyer și Mortensen, modelul colapsat este modelul standard al aritmeticii, iar modelele produse prin colapsarea acestuia sunt modele non-standard finite.

În ceea ce urmează, voi descrie pe scurt logica *LP*, după care voi enunța lema corespunzătoare a colapsării.<sup>2</sup> În încheiere, voi aplica această leamă pentru a construi modele ale condițiilor incloziunii. Nu voi încerca să fac detaliile inteligibile pentru non-logicieni, iar această anexă poate fi omisă de către cititorul nespecialist fără pierdere.<sup>3</sup>

## 1. *Semantica LP*

Limbajul *LP* este un limbaj de ordinul întâi cu conectorii  $\neg$  și  $\wedge$  și cuantorul  $\forall$ .  $\exists$  și  $\vee$  sunt definiți în modul obișnuit. De notat că  $\varphi \rightarrow \psi$  este definit ca  $\neg\varphi \vee \psi$ . Există constante și predicate, inclusiv predicatul identității. În principiu, nu există nici o problemă dacă limbajul conține simboluri de funcții. Totuși, Lema Colapsării, în forma de care vom avea nevoie aici, eșuează, dacă limbajul conține astfel de

---

\* Întrucât autorul folosește în această anexă verbul *to collapse* și formele sale într-un sens tehnic pentru care nu există nici un echivalent satisfăcător în limba română, am optat aici pentru redarea lui *to collapse* prin neologismul inventat „a colapsa” și, ca urmare, a substantivului *collapse* pur și simplu prin „colaps”.

<sup>2</sup> Într-un sens, această colapsare este mai generală decât cea folosită de Meyer, deoarece se aplică la modele oarecare și la relații de echivalență oarecare. Totuși, colapsarea lui Meyer este mai puternică în alt sens, deoarece tratează nu numai conectori extensionali, ci și un condițional non-extensional.

<sup>3</sup> Materialul din acest capitol este o parte din Priest (1992).

simboluri. Prin urmare, vom presupune că nu avem aceste simboluri, ceea ce, după cum vom vedea, nu reprezintă nici o pierdere.

O interpretare,  $\mathcal{U}$  pentru acest limbaj este o pereche  $\langle D, I \rangle$ , unde  $D$  este domeniul non-vid al cuantificării, iar  $I$  este o funcție care aplică fiecare constantă individuală în  $D$  și fiecare predicat de  $n$  locuri,  $P$ , într-o pereche  $\langle I^+(P), I^-(P) \rangle$ , unde  $I^+(P) \cup I^-(P) = D^n$ . (De notat că reuniunea  $I^+(P) \cup I^-(P)$  poate fi non-vidă.) Voi numi membrii perechii, respectiv, extensiunea pozitivă și extensiunea negativă ale lui  $P$ . Pentru ca identitatea să aibă proprietățile corespunzătoare, se cere, de asemenea, ca  $I^+(=) = \{\langle x, x \rangle; x \in D\}$ . *Limbajul lui  $\mathcal{U}$*  este limbajul suplimentat cu o mulțime de constante individuale, câte una pentru fiecare membru al  $D$ . Pentru simplitate, luăm această mulțime ca fiind  $D$  însuși și specificăm că, pentru orice  $d \in D$ ,  $I(d) = d$ .

Acum, fiecărei formule din limbajul lui  $\mathcal{U}$ ,  $\varphi$ , i se atribuie o valoare de adevăr,  $v(\varphi)$ , din mulțimea  $\{\{1\}, \{0\}, \{1,0\}\}^*$  prin următoarele clauze recursive:

$$1 \in v(P_{t_1}, \dots, t_n) \Leftrightarrow \langle I(t_1), \dots, I(t_n) \rangle \in I^+(P)$$

$$0 \in v(P_{t_1}, \dots, t_n) \Leftrightarrow \langle I(t_1), \dots, I(t_n) \rangle \in I^-(P)$$

$$1 \in v(\neg\varphi) \text{ ddacă } 0 \in v(\varphi)$$

$$0 \in v(\neg\varphi) \text{ ddacă } 1 \in v(\varphi)$$

$$1 \in v(\varphi \wedge \psi) \text{ ddacă } 1 \in v(\varphi) \text{ și } 1 \in v(\psi)$$

$$0 \in v(\varphi \wedge \psi) \text{ ddacă } 0 \in v(\varphi) \text{ sau } 0 \in v(\psi)$$

$$1 \in v(\forall x\varphi) \text{ ddacă pentru orice } d \in D, 1 \in v(\varphi(x/d))$$

$$0 \in v(\forall x\varphi) \text{ ddacă pentru unii } d \in D, 0 \in v(\varphi(x/d)),$$

unde  $\varphi(x/d)$  denotă formula  $\varphi$  cu toate aparițiile libere ale lui „ $x$ ” înlocuite cu „ $d$ ”.

---

\* Unde  $\{1\}$  este valoarea (numai) adevărat,  $\{0\}$  este valoarea (numai) fals, iar  $\{1,0\}$  este valoarea adevărat și fals.

Fie  $\mathcal{U} = \langle D, I \rangle$  o interpretare; atunci  $\mathcal{U}$  este un *model* pentru  $\varphi$  ( $\mathcal{U} \models \varphi$ ) dacă  $\varphi$  este adevărat în  $\mathcal{U}$  i.e.  $1 \in v(\varphi)$ . Mulțimea de propoziții din limbajul lui  $\mathcal{U}$  adevărate în  $\mathcal{U}$  este numită *teoria* lui  $\mathcal{U}$ .

Merită a fi semnalate două fapte despre *LP*. Primul este acela că fiecare interpretare *LP* este un model al fiecărui adevăr al logicii clasice de ordinul întâi (cu identitate).<sup>4</sup> (Relația de consecință logică a *LP* și cea a logicii clasice sunt, desigur, diferite.) Cel de-al doilea este acela că orice interpretare clasică standard este izomorfă cu o interpretare *LP* în care toate formulele atomice (și deci toate formulele) iau valoarea  $\{0\}$  sau valoarea  $\{1\}$ . În consecință, voi identifica pur și simplu astfel de interpretări. Astfel, modelele teoriilor clasice sunt exact cazuri speciale ale modelelor *LP*.

## 2. Lema colapsării

Principalul rezultat tehnic de care avem nevoie este Lema Colapsării. Să ne îndreptăm acum atenția asupra acesteia. Fie  $\mathcal{U}$  orice interpretare având domeniul  $D$  și fie  $\sim$  orice relație de echivalență pe  $D$ . Dacă  $d \in D$ , fie  $[d]$  clasa de echivalență a lui  $d$  sub  $\sim$ . Definim o nouă interpretare,  $\mathcal{U}^\sim$ , al cărei domeniu este  $\{[d]; d \in D\}$ . Dacă  $c$  este o constantă care denotază pe  $d$  în  $\mathcal{U}$ , atunci aceasta denotază pe  $[d]$  în  $\mathcal{U}^\sim$ . Dacă  $P$  este un predicat de  $n$  locuri, atunci  $\langle X_1, \dots, X_n \rangle$  se află în extensiunea sa pozitivă (negativă) în  $\mathcal{U}^\sim$  dacă  $\exists x_1 \in X_1, \dots, \exists x_n \in X_n$  astfel încât  $\langle x_1, \dots, x_n \rangle$  se află în extensiunea pozitivă (negativă) a lui  $P$  în  $\mathcal{U}$ . Ceea ce face  $\mathcal{U}^\sim$ , de fapt, este pur și simplu să identifice toți membrii lui  $D$  în orice clasă de echivalență, formând un individual compus care are toate proprietățile componentelor sale. Pot enunța acum:

### Lema Colapsării

Fie  $\varphi$  o formulă oarecare; fie  $v$  1 sau 0. Atunci, dacă  $v$  este în valoarea lui  $\varphi$  în  $\mathcal{U}$  atunci  $v$  este în valoarea lui  $\varphi$  în  $\mathcal{U}^\sim$ .

<sup>4</sup> Vezi Priest (1987), p. 98.

Cu alte cuvinte, atunci când  $\mathcal{U}$  este colapsat în  $\mathcal{U}^-$ , formulele nu își pierd valorile de adevăr: pot doar să le obțină. Lema Colapsării este fundamentala Teoremă Löwenheim-Skolem de descendență.\* Dacă o teorie  $T$  are un model,  $\mathcal{U}$  atunci  $T$  are un model de orice cardinalitate mai mică decât cea a lui  $\mathcal{U}$  (unde, să notăm,  $=$  are extensiunea sa standard pozitivă). Pentru a obține un model de cardinalitate  $k$  (mai mică decât cea a lui  $\mathcal{U}$ ) alegem pur și simplu o relație de echivalență pe domeniul lui  $\mathcal{U}$  care are  $k$  clase de echivalență. (Un moment de reflecție arată că există întotdeauna o astfel de relație de echivalență.) Rezultatul decurge apoi prin Lema Colapsării.

Nu voi demonstra aici Lema Colapsării. Demonstrația se face printr-o inducție directă asupra complexității formulelor și poate fi găsită în Priest (1991c).<sup>5</sup> Ar trebui să se observe că, dacă limbajul ar conține simboluri de funcții, demonstrația nu ar funcționa: nu există nici o modalitate de a defini interpretările simbolurilor de funcții în  $\mathcal{U}^-$  pentru a ne asigura că, dacă termenul  $t$  denotază pe  $d$  în  $\mathcal{U}$  atunci acesta denotază pe  $[d]$  în  $\mathcal{U}^-$ , ceea ce este cerut pentru restul demonstrației.<sup>6</sup>

Acum, fie  $\mathcal{U}$  o interpretare  $LP$  cu un domeniul alcătuit din cel puțin doi membri. Fie  $\sim$  interpretarea construită prin colapsare.  $T$  și  $T^-$  sunt, respectiv, teoriile lui  $\mathcal{U}$  și  $\mathcal{U}^-$ . Atunci Lema Colapsării ne asigură că  $T \subseteq T^-$ . Desigur,  $T^-$  poate extinde în mod propriu pe  $T$ . Dacă  $\sim$  este orice altceva decât relația banală de echivalență care pune în legătură fiecare obiect al domeniului numai cu sine, atunci vor exista obiecte distincte,  $a$  și  $b$ , astfel încât  $a = b \in T^-$ . Prin

---

\* În original: *downward Löwenheim-Skolem Theorem*, denumire consacrată pentru această teoremă în literatura de specialitate de limbă engleză.

<sup>5</sup> Un rezultat similar este demonstrat în Dunn (1979).

<sup>6</sup> Cu toate acestea, dacă  $\sim$  este o relație de congruență în raport cu funcțiile care sunt denotațiile în  $\mathcal{U}$  ale simbolurilor de funcții, atunci putem defini denotațiile simbolurilor de funcții în  $\mathcal{U}^-$  în felul obișnuit, iar acest fapt furnizează rezultatul necesar. În acest fel poate fi demonstrată o formă mai tare a Lemei Colapsării.

urmare,  $T^-$  va fi inconsistentă chiar dacă  $T$  nu este inconsistentă. Pe de altă parte, cu condiția ca  $\sim$  să nu fie relația banală de echivalență care pune în legătură fiecare obiect cu fiecare alt obiect, vor exista obiecte distincte,  $a$  și  $b$ , astfel încât  $a = b \notin T^-$ . Prin urmare,  $T^-$  va fi non-banală.

### 3. Un prim model al incloziunii

Lema Colapsării poate fi aplicată la modelele standard și la cele non-standard ale aritmeticii pentru a produce o varietate de modele non-standard. Acestea pot fi de diferite tipuri și deocamdată nu este cunoscută o clasificare completă. Oricum, condițiile de care suntem interesați sunt set-teoretice, mai curând decât aritmetice. Ca atare, vom colapsa mai curând modele ale teoriei mulțimilor și în special modele ale teoriei ZF. Prin urmare, făcând abstracție de predicatul identității, vom considera că limbajul nostru conține un singur predicat binar,  $\in$ .

Înainte de a construi modelele, să reformulăm întrucâtva condițiile incloziunii. Să ne amintim că acestea sunt:

- |  |               |
|--|---------------|
| (1) există $\Omega = \{y; \varphi(y)\}$ , iar $\psi(\Omega)$ | Existență     |
| (2) dacă $x \subseteq \Omega$ și $\psi(x)$ , atunci          |               |
| (a) $\delta(x) \notin x$                                     | Transcendență |
| (b) $\delta(x) \in \Omega$                                   | Închidere     |

Pentru a păstra simplitatea, vom presupune că  $\psi(x)$  este „ $x = x$ ” și astfel că  $\psi(x)$  este întotdeauna satisfăcută în mod banal. Astfel, modelăm de fapt nu numai Schema Incloziunii, ci și schema lui Russell. Apoi, în fiecare model vom alege un obiect  $\alpha$  din domeniul său și vom lua  $\varphi(y)$  ca fiind „ $y \in \alpha$ ”. Așadar  $\Omega$  va fi exact  $\alpha$ , iar Existența va fi satisfăcută în mod banal; prin urmare, o putem ignora.

În fine, trebuie să eliminăm simbolurile de funcții, deoarece nu putem asigura colapsul, dacă aceste simboluri sunt prezente. Simbolul de funcție  $\delta$  din Transcendență și Închidere poate fi înlocuit,

intr-un mod standard, cu un simbol de relație funcțională. Dacă îl înlocuim în acest mod, condițiile incloziunii devin:

- (i)  $\forall x \exists ! y Dxy$
- (ii)  $\forall x \forall y (x \subseteq \Omega \wedge Dxy \rightarrow y \notin x)$
- (iii)  $\forall x \forall y (x \subseteq \Omega \wedge Dxy \rightarrow y \in \Omega)$

(unde „!” are înțelesul său obișnuit\*). Așadar, trebuie să găsim un model ale acestor trei condiții.

Fie  $\mathcal{U}$  un model (clasic) oarecare al ZF cu domeniul  $S$ . Fie  $On(x)$  formula ZF care exprimă pretenția că  $x$  este un ordinal. Mă voi referi la orice lucru care satisface  $On(x)$  în  $\mathcal{U}$  ca la un ordinal și atunci când mă voi referi la ordinea acestora, voi înțelege pur și simplu ordinea în  $\mathcal{U}$ . Ne vor interesa relațiile de echivalență pe  $S$  care lasă la o parte non-ordinalele și identifică anumite ordinale.

Fie  $Dxy$  formula  $log(x, y)$ , i.e. formula ZF care exprimă faptul că  $y$  este ultimul ordinal mai mare decât orice ordinal din  $x$ . Fie  $\Omega$  un ordinal oarecare  $\alpha$ . Atunci (i) și (ii) sunt adevărate în orice model al ZF și deci în orice model colapsat. (Căci (i) ne amintește că orice mulțime de ordinale are o limită superioară.) Prin urmare, mai trebuie doar să alegem o relație de echivalență care face pe (iii) adevărată în modelul colapsat.

Fie  $\sim$  relația de echivalență care identifică orice ordinal mai mare decât  $\alpha$  cu  $\alpha$ . Fie  $c$  și  $d$  oricare doi membri ai  $S$  și fie  $\theta(y)$ :

$$c \subseteq \Omega \wedge log(c, y) \rightarrow y \in \Omega$$

Dacă  $d$  nu este un ordinal, atunci  $\neg log(c, d)$  este adevărată în  $\mathcal{U}$ . Așadar,  $\theta(d)$  este adevărată în  $\mathcal{U}$  și deci în  $\mathcal{U}^\sim$ . Dacă  $d$  este un ordinal  $< \alpha$ , atunci  $d \in \Omega$  este adevărată în  $\mathcal{U}$  și deci în  $\mathcal{U}^\sim$ . Dacă  $d$  este un ordinal  $\geq \alpha$ , atunci, pentru cel puțin un ordinal  $\beta$ ,  $d \in \beta$  este

---

\* Adică exprimă unicitatea, astfel că „ $\exists !$ ” se citește „există un unic ... astfel încât ...”.

adevărată în  $\mathcal{U}$ , deci  $d \in \Omega$  este adevărată în  $\mathcal{U}^\sim$  (întrucât  $\alpha$  a fost identificat cu  $\beta$ ). Așadar,  $\forall y \theta(y)$  este adevărată în  $\mathcal{U}^\sim$ ; rezultă (iii). Merită semnalat faptul că în  $\mathcal{U}^\sim$ ,  $\Omega$  este exact mulțimea tuturor ordinalelor.

#### 4. Modele mai complexe

Modelul  $\mathcal{U}^\sim$  din secțiunea anterioară consideră că oricare două ordinale mai mari decât  $\alpha$  sunt identice (și diferite). Ca atare, structura ordinală este oarecum anostă dincolo de  $\alpha$ . Există, totuși, modele mult mai interesante.

Pentru unul dintre aceste modele, să spunem că, dacă  $\sim$  identifică pe  $\alpha$  cu  $\alpha + 1$ , atunci  $\alpha$  este un *punct fix* pentru  $\sim$ . Acum, fie toate ca mai sus, cu excepția faptului că  $\sim$  este o relație de echivalență cu  $\alpha$  ca *punct fix*. Încă o dată, trebuie să verificăm doar condiția (iii). Pentru aceasta, avem de considerat patru cazuri. Dacă  $d$  nu este un ordinal, atunci, ca mai sus,  $\theta(d)$  este adevărată în  $\mathcal{U}^\sim$ . Dacă  $d$  este un ordinal  $< \alpha$ , atunci  $d \in \Omega$  este adevărată în  $\mathcal{U}$  și, prin urmare,  $\theta(d)$  este adevărată în  $\mathcal{U}$  și deci în  $\mathcal{U}^\sim$ . Dacă  $d$  este  $\alpha$ , atunci, întrucât  $\alpha$  și  $\alpha + 1$  au fost identificate, iar  $\alpha \in \alpha + 1$  în  $\mathcal{U}$ ,  $d \in \Omega$  este adevărată în  $\mathcal{U}$  și tot așa este  $\theta(d)$ . În fine, să presupunem că  $d$  este un ordinal  $\geq \alpha + 1$ . Dacă  $x$  este o submulțime a lui  $\alpha$  în  $\mathcal{U}$  atunci ultimul ordinal mai mare decât orice membru al lui  $x$  nu trebuie să fie mai mare decât  $\alpha$ . Așadar, negația antecedentului lui  $\theta(d)$  este adevărată în  $\mathcal{U}$ ; prin urmare,  $\theta(d)$  este adevărată în  $\mathcal{U}$  și deci în  $\mathcal{U}^\sim$ . Prin urmare, are loc (iii).

Colapsul pe care tocmai l-am examinat arată că lucrurile nu trebuie să degenereze la limită,  $\Omega$ : poate exista consistență dincolo de aceasta. De exemplu, dacă  $\beta > \alpha + 1$ , atunci  $\beta \in \Omega$  nu este adevărată în  $\mathcal{U}^\sim$ . Pot de asemenea să existe limite dincolo de limite. Dacă  $\alpha$  și  $\beta$  sunt puncte fixe ale  $\sim$ , (unde  $\beta > \alpha + 1$ ), atunci, atât cazul în care  $\varphi$  este  $x \in \alpha$ , cât și cel în care  $\varphi$  este  $x \in \beta$  vor satisface schema incluziunii.

Relațiile de echivalență considerate până acum au fost relativ speciale, dar putem arăta că schema lui Russell poate fi modelată dată fiind o relație *oarecare* non-banală de echivalență pe ordinale. Dacă  $\sim$  este orice astfel de relație, există unii  $\alpha$  și  $\beta$  cu  $\alpha < \beta$  astfel încât  $\alpha$  și  $\beta$  sunt identificate. De această dată, fie  $\Omega \alpha + 1$  și fie  $Dxy$   $x = y$ . Este ușor de arătat că (i) și (ii) au loc în  $\mathcal{U}$  și deci în  $\mathcal{U}^\sim$ . (iii) este acum:

$$x \subseteq \Omega \wedge y = \beta \rightarrow y \in \Omega$$

Dacă  $d$  nu este  $\beta$ , atunci  $d$  satisface negația antecedentului acestei condiții în  $\mathcal{U}$  și deci în  $\mathcal{U}^\sim$ . Dacă  $d$  este  $\beta$ , atunci  $d$  satisface consecventul în  $\mathcal{U}^\sim$ , întrucât  $\alpha \in \alpha + 1$  în  $\mathcal{U}$  și  $\alpha$  este identificat cu  $\beta$  în  $\mathcal{U}^\sim$ . Așadar, (iii) este adevărată în  $\mathcal{U}^\sim$ .

În acest model, ordinalele dintre  $\alpha$  și  $\beta$  formează o serie de numere deopotrivă mai mari și mai mici decât  $\beta$ , i.e. decât  $\alpha$ . Desigur, putem face ca lucrurile să fie mai complicate, identificând unul dintre aceste numere cu un număr mai mare ca  $\beta$ , să spunem. Nu știu ce proprietăți au aceste identificări sau alte identificări mai complexe.

## Concluzie

Cele de mai sus reprezintă doar un eșantion de modele pentru Schema Incloziunii care pot fi construite prin colapsare; pot fi produse alte modele de acest fel pe diferite căi. De exemplu, în loc de ordinale, putem identifica etape ale ierarhiei cumulative. Alternativ, se știe că există modele (LP) ale ZF plus Schema naivă a Comprehensiunii.<sup>7</sup> Dacă pornim de la unul dintre aceste modele, în loc de a porni de la un model simplu pentru ZF, atunci vom obține modele colapsate care satisfac atât Comprehensiunea, cât și ZF și condițiile incloziunii. Bănuiesc că un studiu mai sistematic al modelelor colapsate va furniza un număr de rezultate interesante.

---

<sup>7</sup> Vezi Restall (1992), anexa.



## PARTEA A 4-A

### LIMBAJUL ȘI LIMITELE SALE

A spune că „totul este Dao“ ajunge aproape de esență, dar chiar în momentul în care ajunge la aceasta, cuvintele se spulberă în nonsens. Căci ne aflăm aici la o limită la care cuvintele se prăbușesc, deoarece ele presupun întotdeauna un înțeles dincolo de ele însele – și aici nu există nici un înțeles dincolo.

ALAN WATTS, *The Way of Zen*



## 12. UNITATEA GÂNDIRII

### *Introducere*

Tema care ne preocupă în această carte este cea a limitelor gândirii. Am examinat felul în care contradicțiile la limitele gândirii de care ne-am ocupat până acum iau o formă foarte precisă în contradicțiile de incloziune ale auto-referinței. Povestea nu se încheie, însă, aici. După cum am văzut în cea de-a doua parte a cărții, formularea clasică a problemei a fost dată de Kant, care punea chestiunea în termenii limitelor rațiunii. Pentru propriile sale motive, secolul XX a formulat temele filosofice în termenii limbajului. Prin urmare, nu este surprinzător că tema limitelor gândirii apare în forma sa contemporană tot ca o preocupare privitoare la aspecte ale limbajului. În această parte a cărții de față ne vom îndrepta atenția asupra limbajului.

Este firesc ca o teorie a limbajului să aibă implicații cu privire la ceea ce poate fi exprimat și la ceea ce nu poate fi exprimat. Vom vedea că teoriile moderne ale limbajului par a expedia unele lucruri foarte importante – de obicei pe ele însele – dincolo de limitele exprimării. Prin urmare, contradicțiile la limitele gândirii apar aici într-o nouă înfățișare. În această parte a cărții vom examina o serie de abordări moderne ale înțelesului, urmărind această problemă. Principala noastră preocupare nu va fi aceea de a evalua aceste teorii, ci mai curând aceea de a examina consecințele lor.

Vom începe prin a examina în acest capitol una dintre figurile fondatoare ale filosofiei contemporane ale limbajului: Frege. Ne vom îndrepta apoi atenția asupra lui Wittgenstein din *Tractatus*. Principala noastră preocupare de-a lungul acestui capitol va fi unitatea gândirii.

## §12.1

### *Frege, concept și obiect*

Marele proiect al vieții lui Frege a fost acela de a demonstra că matematica (sau cel puțin analiza matematică) era logică. La sfârșitul vieții sale, acest proiect zăcea în ruine. Descoperirea paradoxului lui Russell i-a dat o lovitură din care nu și-a mai revenit. Ca o parte subsidiară a acestui proiect, Frege a formulat o filosofie sistematică a limbajului. Claritatea și forța structurii acesteia nu mai fuseseră atinse până atunci. Ironic, această parte a fost să fie una dintre influențele majore asupra filosofiei secolului XX.

Nu ne vor preocupa toate punctele de vedere ale lui Frege despre limbaj, ci numai acelea care stabilesc locul unei anumite *aporia*. Articolele fundamentale sunt „Funcție și concept“, „Despre sens și referință“ și în special „Despre concept și obiect“.<sup>1</sup> Conținutul acestor articole este atât de bine cunoscut, încât o expunere extinsă este prea puțin necesară.<sup>2</sup>

Frege lua distincția tradițională dintre subiect și predicat și o reformula pentru propriile sale scopuri. În locul categoriei de subiect, Frege propune categoria *nume*. Această categorie este mai largă decât cea tradițională, întrucât include acele locuțiuni substantivale care apar în interiorul predicatului, dar este și mai îngustă decât categoria tradițională, întrucât exclude expresii cuantificate precum

---

<sup>1</sup> Toate acestea pot fi găsite în Geach and Black (1960), la care se fac trimiteri, dacă nu se specifică altfel. [Vezi traducerea românească de Sorin Vieru a articolelor „Funcție și concept“ și „Despre concept și obiect“ în Gottlob Frege, *Scrieri logico-filosofoice*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1977 și traducerea românească a articolului „Despre sens și referință“ în antologia „Logică și filosofie“, apărută sub îngrijirea lui M. Târnoveanu și Gh. Enescu la Editura Politică, 1966, unde titlul original al articolului lui Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, a fost tradus prin „Sens și semnificație“; am optat aici pentru „referință“ ca un echivalent mai potrivit pentru *Bedeutung*. Numerele de pagină corespund acestor traduceri.]

<sup>2</sup> Un rezumat sumar, dar clar, poate fi găsit în introducerea la Furth (1967). O discuție extinsă poate fi găsită în uriașa Dummett (1973).

„toți oamenii“. Rămânem cu nume proprii și descripții definite. În locul categoriei de predicat, Frege propune categoria *termen conceptual*. Un termen conceptual este ceea ce rămâne după ce numele sunt eliminate dintr-o propoziție. Astfel, în „Oswald a fost luat drept asasinul lui Kennedy“, „Oswald“ și „asasinul lui Kennedy“ sunt nume, iar „a fost luat drept“ este un termen conceptual.

Frege a reformulat, de asemenea, distincția tradițională dintre două noțiuni ale înțelesului: conotație și denotație. El distingea între sensul (*Sinn*) unei unități lingvistice și referința (*Bedeutung*) acesteia. Potrivit lui Frege, toate unitățile lingvistice au deopotrivă un sens și o referință (denotație). Denotația unui nume este un obiect; denotația unui termen conceptual este un concept. Denotația unui enunț este o valoare de adevăr (adevărat sau fals). Sensul unei unități lingvistice este, în general, ceea ce determină care obiect/concept/valoare de adevăr este referința sa corectă. În cazul unui enunț, aceasta este gândul (obiectiv) exprimat de enunțul respectiv (Propoziția exprimată de enunțul respectiv).

Cât de mult din toate acestea poate fi apărat este o discuție care nu ne este necesară aici.<sup>3</sup> Următoarea intuiție a lui Frege poate fi pusă cu greu la îndoială. Este vorba despre faptul că înțelesul unei expresii lingvistice compuse este, într-un sens, o funcție de înțelesurile părților sale. (Acest fapt este numit în mod obișnuit „compoziționalitate“). Frege considera că, în general, referința unei expresii este o funcție de referințele părților sale și că sensul unei expresii este o funcție de sensurile părților sale.

Ajungem acum la întrebarea crucială: cum produc sensurile/referințele părților sensurile/referințele întregului? Este clar că înțelesul unui întreg este, într-un sens, o unitate: gândul că Brutus l-a ucis pe Cezar, de exemplu, este un gând unitar. Prin urmare, nu este doar o amestecare a înțelesurilor părților sale: <sensul lui „Brutus“, sensul lui „l-a ucis pe“, sensul lui „Cezar“>. Într-un fel, părțile trebuie să co-opereze. Dar cum? Frege răspunde foarte detaliat la această întrebare în privința referinței, astfel că îl voi urma aici pe Frege. Este clar că o poveste paralelă poate fi relatată despre sens.

---

<sup>3</sup> Discuții detaliate pot fi găsite în Dummett (1973).

Potrivit lui Frege, un concept este o funcție, cum este funcția matematică  $\sin$ , care pune în corespondență un număr cu un alt număr. Un concept este o funcție care pune în corespondență un obiect cu o valoare de adevăr. Aceasta nu rezolvă problema, deoarece exact aceeași problemă apare privitor la o funcție și argumentele sale: „ $\sin(\pi)$ ” este o expresie care se referă la o entitate unitară (numărul zero) și este într-un tot diferită de  $\langle \sin, \pi \rangle$ .<sup>4</sup> Soluția lui Frege la această problemă este aceea că o funcție este, într-un sens, în mod inherent „lacunară”. Obiectele (argumentele funcției) pot umple lacunele, dând completarea. În formularea sa\*\* (p. 249):

argumentul nu face parte din funcție, însă contribuie împreună cu funcția la constituirea unui întreg complet; căci funcția prin ea însăși trebuie caracterizată ca incompletă, ca cerând o întregire, sau ca nesaturată. În această privință, funcțiile se deosebesc în mod fundamental de numere [i.e. de obiecte].

Cuvintele „incompletă”, „nesaturată” etc. sunt, desigur, metafore. Frege era conștient de acest fapt, dar nu putea face altfel; nici eu nu pot. Se pare că în această privință am ajuns la capătul resurselor.

## §12.2

### *Conceptul cal*

După cum este clar, conceptele și obiectele sunt *genuri* complet diferite de lucruri și trebuie să fie așa, deoarece conceptele îndeplinesc un gen complet diferit de funcție în compunerea gândurilor.<sup>5</sup>

Dar aceasta pune o problemă extrem de neplăcută pentru Frege.<sup>5</sup> Căci, întrucât conceptele nu sunt obiecte, ele nu pot fi numite sau,

<sup>4</sup> Un matematician ar putea spune că 0 este *aplicarea* funcției  $\sin$  la  $\pi$ :  $Ap(\sin, \pi)$ . Dar aceasta nu rezolvă problema, ci doar o transferă asupra acestei noi expresii funcționale.

\* În original: „gappy”.

\*\* Din „Funcție și concept”.

<sup>5</sup> Unele dintre argumentele care urmează sunt expuse mai pe larg în Black (1968).

altfel spus, nu se poate face referire la ele cu ajutorul unei locuțiuni substantivale. Dar ar părea că este clar că ne putem referi la un concept cu ajutorul unei locuțiuni substantivale; de pildă, pentru a utiliza faimosul exemplu al lui Frege (datorat lui Kerry): conceptul *cal*. Frege era perfect conștient de această problemă. În formularea sa\* (pp. 292-293):

Cuvintele „conceptul ‘cal’” desemnează un obiect, dar tocmai de aceea ele nu desemnează un concept, în accepția pe care eu o dau acestui cuvânt.

Aceasta ridică, totuși, o problemă mai serioasă. Dacă „conceptul *cal*” nu se referă la un concept, atunci o serie de pretenții despre concepte ar apărea a fi problematice. De exemplu, să considerăm pretenția conform căreia Phar Lap cade sub conceptul *cal*. *Căderea sub* este o relație dintre un obiect și un concept. Așadar, acest enunț este fals. În această situație și în situații similare, ceea ce ar dori cineva să exprime în mod normal prin acest enunț ar putea fi exprimat în alte moduri. De exemplu, cineva ar putea spune pur și simplu: Phar Lap este un cal. Dar în alte situații acest gen de exprimare este imposibil. De exemplu, nu există o parafrază similară pentru: conceptul *cal* a fost considerat de Frege.

În realitate, problema nu este atât cea a folosirii unei descripții definite, cum este cea a folosirii predicatului „este un concept” în-suși, care ne permite să formăm descripția. Pentru a spune ceea ce trebuie să spună, predicatul trebuie să se aplice la concepte; totuși, ca toate predicatul (de ordinul întâi), trebuie să se aplice la obiecte; dacă îl alăturăm unei expresii care se referă la un concept, atunci apar nonsensuri, de exemplu: este un cal este un concept.

Ramificațiile acestei situații sunt clare. Frege trebuie să poată vorbi despre concepte pentru a-și exprima propria sa teorie. Totuși, el nu poate face aceasta (cu înțeles) potrivit propriei sale teorii. De exemplu, să considerăm pretenția conform căreia toți termenii conceptuali denotă concepte, i.e. pentru fiecare termen conceptual există

---

\* Din „Despre concept și obiect”.

un concept pe care termenul respectiv îl denotă. Orice satisface „este un concept“ este un obiect. Așadar, acest enunț este fals. Sau să considerăm pretenția conform căreia conceptele sunt nesaturate. Orice satisface „este un concept“ este un obiect și deci este saturat. Încă un exemplu, între altele, cu cuvintele lui Frege: el spune\* (p. 256): „un concept este o funcție a cărei valoare este întotdeauna o valoare de adevăr“. Orice satisface „este un concept“ este un obiect și deci nu o funcție.<sup>6</sup> Pentru a spune ceea ce trebuie să spună, Frege are nevoie de un predicat care se aplică la concepte, iar un astfel de predicat este exact ceea ce nu poate avea.

Vedem că rezultatul concepției lui Frege este acela de a plasa multe, inclusiv propria sa teorie, dincolo de limitele exprimabilului. Frege recunoaște aceasta și este în mod evident stânjenit de situație\*\* (p. 304):<sup>7</sup>

De bună seamă, aici, în calea comunicării dintre mine și cititor se ridică un obstacol cu totul aparte. O anumită constrângere lingvistică face ca expresiile pe care le folosesc, atunci când sunt luate literal, să-mi trădeze uneori gândul, întrucât, deși ceea ce am în vedere este un concept, ceea ce este denumit este un obiect. Sunt pe deplin conștient de faptul că în aceste cazuri se presupune că cititorul ar fi gata să-mi iasă în întâmpinare la jumătatea drumului, înțelegând *cum grano salis* afirmațiile mele.

Dar Frege nu era îndeajuns de stânjenit. Una este ca misticii, cum era, probabil, Cusanus, să susțină concepții despre care tot ei susțin că sunt inefabile, și cu totul alta este să procedeze așa un om de știință, cum era Frege.

Într-un eseu ulterior și, la vremea respectivă, nepublicat (c1892), Frege revine la temă și îi oferă o soluție. El sugerează că ne putem referi la un concept cu ajutorul unei clauze „ceea ce“, ca în „pentru

\* În „Funcție și concept“.

<sup>6</sup> Din același motiv, predicatul „este o funcție“ este problematic, ceea ce înrăutățește și mai mult situația.

\*\* În „Despre concept și obiect“.

<sup>7</sup> Vezi, de asemenea, ultimul paragraf de la p. 305.



ceea ce stă 'este un cal'". Calitatea acestor clauze constă din aceea că ele însele pot fi folosite predicativ. Să considerăm, de exemplu, propoziția: Frege este ceea ce sunt și eu, un filosof-logician. În acest fel, putem spune, de exemplu, Phar Lap este pentru ceea ce stă „este un cal”.

Construcția nu sună prea bine la ureche, dar în orice caz, strata-gema nu realizează ceea ce este cerut. Căci, dacă o clauză „ceea ce” trebuie să fie interpretată predicativ, atunci, de exemplu, pretenția „pentru ceea ce stă 'este un cal' a fost considerată de Frege” este un non-sens. La fel stau lucrurile cu pretenția: „pentru ceea ce stă 'este un cal' nu este un obiect” etc. Și astfel nu putem elimina prin para-frazare toate lucrurile pe care trebuie să le spunem.

Mai important decât atât, sugestia lui Frege nu rezolvă problema fundamentală, care, după cum am văzut, era aceea că el nu dispunea de nici un predicat care se aplică la concepte. În discuția sa asupra problemei, Dummett ((1973), pp. 211-222) sugerează că „este un concept” trebuie evitată ca pseudo-expresie. Avem nevoie, în schimb, de un predicat de ordinul doi corespunzător, i.e. de o expresie, cum este o expresie cuantificată, care se alătură unui predicat obișnuit pentru a alcătui o propoziție. Sugestia lui Dummett este „Orice sau este ..., sau nu este ...”. Dacă folosim majuscule ca variabile pentru concepte, aceasta este  $\forall y(Xy \vee \neg Xy)$ . Totuși, această sugestie nu va rezolva problema – dacă problema este aceea de a exprima teoria lui Frege. Să considerăm, de exemplu, pretenția că orice concept este nesaturat. Aceasta devine:  $\forall X(\forall y(Xy \vee \neg Xy) \rightarrow X$  este nesaturat) sau, mai simplu,  $\forall X(X$  este nesaturat). Construcția ridică problema inteligibilității cuantificării de ordinul doi în contextul de față. Lăsând, însă, la o parte această problemă, avem în continuare problema predicatului „este nesaturat”, care este un predicat obișnuit de ordinul întâi; și astfel, această propoziție este un non-sens.

Probabil că ar putea fi găsită o modalitate de a reprofila predi-catul ca un predicat convenabil de ordinul doi (deși mă îndoiesc), dar necazurile nu s-au încheiat. Să considerăm pretenția conform căreia termenii conceptuali se referă la con cep-te, i.e.  $\forall x(x$  este un termen

conceptual  $\rightarrow \exists Y(x \text{ se referă la } Y)$ ). Aceeași problemă apare relativ la predicatul „se referă la”, iar de această dată nu există nici o modalitate de a-l reprofila, pur și simplu deoarece trebuie să fim îndreptățiți să spunem că numele se referă la obiecte și deci „se referă la” trebuie să fie un predicat care este de ordinul întâi în privința ambelor sale argumente. Dacă s-ar răspunde că relațiile de referință pentru nume și termeni conceptuali trebuie să fie diferite, atunci nu putem spune cu Frege că ((c1892), p. 118):

Fiecărui termen conceptual sau nume propriu îi corespunde, ca o regulă, un sens și un înțeles [o referință], în accepția pe care eu o dau acestor cuvinte.

sau că referința unei expresii lingvistice complexe este o funcție de referințele părților sale.

De fapt, nu putem face nici o generalizare asupra obiectelor și conceptelor, cum face adesea Frege, și nu putem spune nici măcar că obiectele și conceptele sunt diferite; de exemplu ((c1892), p. 120):

Din ceea ce am spus rezultă că obiectele și conceptele sunt fundamental diferite și nu pot fi puse unele în locul celorlalte.

Orice încercare de a exprima aceasta în așa fel încât „este un concept” să fie parafrizat ca un predicat de ordinul doi are drept rezultat un non-sens.

Vedem că remediuul Frege/Dummett nu va rezolva problema fundamentală a lui Frege. S-ar putea crede că unele modificări minore ale concepției lui Frege ar înlătura această problemă, lăsând intactă concepția, sau că problema este generată de o doctrină fregeană alambicată și falsă, care trebuie înlăturată oricum. Nici una dintre aceste opinii nu este corectă, dar să lăsăm lucrurile aici pentru moment și să trecem la Wittgenstein.

### §12.3

#### *Wittgenstein și limitele gândirii*

După cum este binecunoscut, scrierile lui Frege au avut o influență importantă asupra lui Wittgenstein din prima perioadă. Totuși, nu același lucru se poate spune despre stilul în care scria Wittgenstein: Frege este direct, clar și precis; *Tractatus*-ul este criptic, aforistic și abscons. Cu toate acestea, un lucru în legătură cu care Wittgenstein este foarte clar este acela că principalul țel al *Tractatus*-ului este delimitarea granițelor gândirii (îndreptățite); prin urmare, *Tractatus*-ul are exact același țel ca și dialectica transcendentă a lui Kant. În prefață, Wittgenstein spune:<sup>8</sup>

Cartea vrea (...) să traseze o graniță gândirii, sau mai degrabă nu gândirii, ci expresiei gândurilor: căci pentru a trasa o graniță gândirii ar trebui să putem gândi ambele laturi ale acestei granițe (ar trebui deci să putem gândi ceea ce nu se poate gândi).

Granița va putea fi trasată, așadar, doar în limbaj și ceea ce se situează de partea cealaltă a graniței va fi pur și simplu nonsens.

Aici, ideile lui Wittgenstein ne amintesc de argumentul lui Berkeley, pe care l-am întâlnit în capitolul 4. Nu poate exista vreo delimitare între ceea ce este gândit și ceea ce nu este gândit, căci dacă ar exista, am putea gândi despre lucrurile aflate de partea cealaltă, ceea ce ar fi contradictoriu. Soluția lui Berkeley era, după cum am văzut, aceea de a nega că există ceva de partea cealaltă. *Prima facie*, răspunsul lui Wittgenstein este diferit de cel al lui Berkeley. Mai întâi, Wittgenstein reformulează problema ca una privind nu gândirea, ci limbajul folosit pentru a exprima gândirea. Apoi el argumentează că limbajul care apare ca exprimând gânduri de partea

---

<sup>8</sup> Traducerea și numerele de pagină sunt din ediția Pears și McGuinness (1961). Mă voi referi la propozițiile din *Tractatus* prefixând numerele acestora cu „T”. [Vezi traducerea românească de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, în Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, București, Editura Humanitas, 2001.]

cealaltă a graniței nu exprimă gânduri inefabile (ceea ce ar fi contradictoriu), ci este pur nonsens și deci nu exprimă nimic. Așadar, în ultimă analiză, soluția sa nu este chiar atât de diferită de cea a lui Berkeley: Wittgenstein neagă că există ceva de partea cealaltă a graniței.

Totuși, după cum ne-am putea aștepta, trecerea de la discursul despre gândire la discursul despre limbaj nu este, în ultimă instanță, de mare ajutor. Distincția însăși este falsă în *Tractatus*, căci Wittgenstein identifică de fapt gândurile cu propozițiile\* care le exprimă.<sup>9</sup> În elaborarea detaliilor proiectului său, Wittgenstein este nevoit de mai multe ori să formuleze enunțuri despre cealaltă parte a graniței. Problema este precum o bombă cu ceas ascunsă în mecanismul *Tractatus*-ului, care explodează în cele din urmă în penultima propoziție a cărții, producând o liniște năucitoare.

## §12.4

### *Limbajul și lumea*

Să începem cu aspectele de bază ale abordării lui Wittgenstein a limbajului, a lumii și a relațiilor dintre ele. Acestea sunt de găsit în mare măsură în prima jumătate a *Tractatus*-ului. Nu voi intra în multe detalii; discuții ample pot fi găsite în mai multe comentarii.<sup>10</sup> Atunci când expui ceva, exemplele concrete sunt deosebit de oportune. Wittgenstein nu face niciodată asta. Exemplele concrete în legătură cu expunerea sa ar trebui să fie găsite la sfârșitul unui lanț de analize filosofice, niciodată îndeplinite. Voi rezista tentației de a oferi exemple concrete; cu siguranță, acestea sunt pe atât de amăgitoare într-un sens, pe cât sunt de utile în alt sens.

---

\* Deși în secțiunile dedicate lui Wittgenstein Priest folosește „proposition“, am echivalat în cele ce urmează „proposition“ cu „propoziție“ și nu cu „Propoziție“, urmând opțiunea traducătorilor români ai ediției menționate a *Tractatus*-ului, explicată în nota 4, pp. 164-165.

<sup>9</sup> Vezi, de exemplu, T3.

<sup>10</sup> De exemplu, Stenius (1960), Black (1964), Fogelin (1976).

Mai întâi, lumea: aceasta este o totalitate de fapte (atomare). Faptele sunt combinații de obiecte. Acestea nu sunt, totuși, simple multitudini. Într-un fapt particular, obiectele se potrivesc unele cu altele, precum piesele unui mozaic (sau zalele unui lanț, pentru a folosi comparația lui Wittgenstein), conform posibilităților intrinsece obiectelor. În acest punct este tentant să ne gândim la Frege și la felul în care se presupune că obiectele și conceptele se potrivesc unele cu altele. Totuși, după cum vom vedea, nu aceasta este ceea ce avea în vedere Wittgenstein. Este îndoielnic dacă Wittgenstein lua termenii conceptuali ca referindu-se la obiecte.<sup>11</sup> În orice caz, obiectele dintr-un fapt sunt articulate într-o structură determinată, iar felul în care sunt structurate obiectele este numit *forma* faptului.

De partea cealaltă a baricadei, limbajul este compus din propoziții. Acestea sunt compuși verifuncționali de propoziții atomare și deci valorile lor de adevăr sunt determinate de valorile de adevăr ale propozițiilor atomare pe care le conțin. O propoziție atomară exprimă un fapt (atomic) posibil și spune ceva despre obiectele care alcătuiesc acel fapt. Propozițiile sunt compuse din nume care corespund obiectelor (se referă la acestea). La fel ca faptele și obiectele, propozițiile nu sunt, totuși, simple multitudini de nume. Într-o propoziție, numele sunt legate între ele într-un anumit mod. Felul în care numele se potrivesc unele cu altele este *forma* propoziției. O propoziție atomară este adevărată dacă există un fapt ale cărui obiecte sunt numite în propoziție și care are aceeași formă ca propoziția respectivă. Cu alte cuvinte, propoziția este adevărată, dacă funcția care pune în corespondență nume cu obiecte este un izomorfism. Sau, după cum spune Wittgenstein, propoziția *descrie* faptul.

<sup>11</sup> Pentru început, vezi T3.1432.

## §12.5

### *A spune și a arăta*

Dat fiind un fapt (sau o propoziție), să spunem (în mod abstract)  $aRb$ , este important să se distingă între acesta (sau ceea ce susține acesta) și faptele despre acesta și structura sa internă, precum că conține pe  $a$  și pe  $b$ , că  $a$  și  $b$  sunt legate într-un anumit mod sau chiar că este un fapt (sau o propoziție). Voi numi astfel de lucruri *fapte structurale* (urmând T4.122), deși trebuie să avertizez imediat cititorul că utilizarea cuvântului „fapt” aici nu este una *tractariană*. Acestea vor fi importante – într-adevăr, vor fi esența problemei. Totuși, înainte de a ajunge la aceasta, trebuie să examinăm distincția dintre a spune și a arăta.

Această distincție este de importanță fundamentală pentru Wittgenstein. Putem spune că o propoziție exprimă faptul că obiectele despre care este sunt în cutare fel sau că propoziția *spune* că ele sunt în acest fel. Dacă nu se știe ce obiecte sunt numite de numele din propoziție, atunci nu se știe ce spune propoziția. Dar chiar și așa, se poate observa ceva în legătură cu propoziția, de exemplu faptul că are o anumită formă. Wittgenstein spune că propoziția își *arată* forma în acest fel. În formularea sa (T4.121):

Propoziția *arată* forma logică a realității. Ea o pune în evidență.

Într-un fel similar, și foarte general, toate faptele structurale sunt arătate: o propoziție arată că este o propoziție, arată care sunt constituenții acesteia etc.

Ar trebui să se remarce că în limba română, cuvântul „arată” are atât o utilizare propozițională, cât și una non-propozițională. În utilizarea sa propozițională, „arată” este urmat de o clauză-că (ea a arătat că știe să joace cricket); în utilizarea sa non-propozițională, „arată” este urmat de „care”, „cum” etc. sau chiar de o simplă locuțiune substantivală (ea i-a arătat lui crosa/cum s-o folosească/unde

s-o pună etc.). Structurile din lume și cele din limbaj arată în ambele sensuri. Ultimele exemple ilustrează cea de-a doua categorie. La momentul potrivit vom avea și exemple din prima categorie.

Merită să semnalăm existența unor dovezi istorice care sugerează că Wittgenstein a recunoscut influența pe care teoria tipurilor a lui Russell a avut-o în privința supoziției sale conform căreia există lucruri care nu pot fi spuse (după cum am văzut în secțiunea 9.7), ca și faptul că reflecția asupra acestei chestiuni a jucat un rol în geneza noțiunii sale privind relația de arătare.<sup>12</sup>

## §12.6

### *Determinarea sensului*

Înainte de a continua discuția principală, și pentru motive care vor deveni clare mai târziu, doresc să mă abat preț de o secțiune pentru a considera o chestiune hotărâtoare de exegeză. Aceasta privește determinarea sensului.

Să începem prin a ne întoarce la problema cu privire la ce gen de entitate este pentru Wittgenstein un obiect. Răspunsul este că, orice ar fi acesta, este ceva simplu, adică ceva ce nu are părți componente (T2.02). Aici, „părți componente“ nu înseamnă în mod necesar părți componente fizice (deși acestea ar putea fi părți componente), ci înseamnă mai curând părți componente logice. Astfel, cineva poate ști a priori că o căsnicie este alcătuită dintr-o soție și dintr-un soț, iar aceștia sunt părțile sale componente. Wittgenstein nu ar fi negat că, într-un anumit sens, există în lume obiecte complexe, cum sunt căsătoriile, dar nu acestea sunt obiectele *Tractatus*-ului. Și orice enunț despre astfel de obiecte complexe poate fi redus la enunțuri mai fundamentale despre părțile componente ale acestora, ceea ce îi dă înțelesul (T2.0201). Procesul este numit „analiză filosofică“, iar un instrument exemplar pentru acest proces este teoria lui Russell a descripțiilor. De exemplu, în „Oswald a fost luat drept asasinul lui

---

<sup>12</sup> Vezi discuția din secțiunea 3.2 din Griffin (1964).

Kennedy“, complexul pentru care a fost luat Oswald este analizat pentru a obține familiara: a existat un unic asasin al lui Kennedy și Oswald a fost luat drept acesta.

Dar acum apar două întrebări. De ce ar trebui să se presupună (a) că există obiecte simple și (b) că, pornind de la un enunț al limbii române, poți întotdeauna să-l descompui prin analiză în enunțuri despre obiecte simple? Răspunsul la prima întrebare (T2.021) este că, dacă nu ar exista obiecte simple, lumea nu ar avea substanță. Acest răspuns ne amintește de argumentul pentru teză din cea de-a doua antinomie a lui Kant (secțiunea 6.4), cu excepția faptului că acum vorbim despre componente logice și substanță logică, mai curând decât despre componente fizice și substanță fizică. Dar ce este substanța logică? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să examinăm argumentul lui Wittgenstein pentru cea de-a doua pretenție – care o implică oricum pe prima. T2.0211 și T2.0212 ne spun că:

Dacă lumea nu ar avea o substanță, atunci faptul că o propoziție are sens ar depinde de faptul că o altă propoziție este adevărată.

Ar fi atunci cu neputință să se schițeze o imagine a lumii (adevărată sau falsă).

Acesta este un argument evaziv, iar unii comentatori au făcut încercări disperate de a-l înțelege.<sup>13</sup> Cea mai bună reconstrucție pe care o pot da argumentului este următoarea. Să presupunem că pornim de la o propoziție a limbii române. Dacă aceasta nu este în mod explicit despre obiecte simple, atunci ea poate fi analizată. Sensul său este dat, prin urmare, de *analizandum*<sub>1</sub>. Dacă *analizandum*<sub>1</sub> nu este el însuși în mod explicit despre obiecte simple, atunci acesta poate fi analizat pentru a da *analizandum*<sub>2</sub>, care determină sensul lui *analizandum*<sub>1</sub> și deci sensul propoziției inițiale. Dar acum ne aflăm într-un regres, iar dacă regresul nu se sfârșește într-o propoziție care să conțină semne simple – i.e. semne care desemnează

<sup>13</sup> Vezi, de exemplu, Fogelin (1976), secțiunea 1.5 și, de asemenea, Candlish (1978).



obiecte simple (T3.201) – al căror sens este determinat de relația lor imediată cu realitatea (substanța), atunci regresul continuă la infinit.<sup>14</sup> Dar în acest caz, nimic nu determină sensul propoziției inițiale. Așadar, sensul său este indeterminat, nu în înțelesul că este vag, ci în înțelesul că nu este determinat (nu este stabilit).<sup>\*</sup> În formularea lui Wittgenstein (T3.23):

Cerința posibilității semnelor simple este cerința determinării sensului.

Wittgenstein presupune a fi evident faptul că sensul este determinat, că putem „schița o imagine a lumii”. Urmează consecința. Dat fiind cadrul în care lucrează Wittgenstein, acesta îmi pare un argument întru totul plauzibil. Mă voi întoarce la acest argument la momentul potrivit.

## § 12.7

### „Fapte“ structurale

Să ne întoarcem acum la argumentul principal, și anume chiar la esența acestuia. Faptele structurale nu sunt deloc fapte în sensul *Tractatus*-ului și orice încercare de a construi o propoziție care să le exprime ajunge la ceva lipsit de înțeles. Există două accepții ale lipsei de înțeles pe care Wittgenstein le folosește în *Tractatus*. Într-o accepție, ceva are sens dacă poartă informație non-banală, adică dacă enunță că suntem într-o lume posibilă, ca opusă alteia. În această accepție, antonimul lui a avea înțeles este numit de Wittgenstein *sinnlos* (tradus în mod obișnuit ca „fără sens”). În cealaltă accepție, ceva are sens, dacă formularea sa nu încalcă regulile gramaticii conceptuale, în felul în care o face expresia „este un cal

---

<sup>14</sup> Textul lui Wittgenstein pare să genereze regresul spunând că sensul *analizans*-ului depinde de *adevărul analizandum*-ului și deci, probabil, de sensul acestuia. Acest ocol prin adevăr îmi pare atât incorect, cât și nenecesar.

<sup>\*</sup> În limba engleză, *indeterminate*, pe care l-am echivalat cu „indeterminat”, are și sensul de „vag”.

este un concept“. Ceva ce este lipsit de înțeles în această accepție poate să nu poarte nici un fel de informație, banală sau nu. Pentru această accepție a lipsei de înțeles, Wittgenstein folosește cuvântul *unsinnig* (tradus în mod obișnuit ca „nonsens“).<sup>15</sup>

Să considerăm o pretenție oarecare, conform căreia un fapt (sau o propoziție; considerațiile sunt aceleași) are o anumită formă. Mai întâi, să notăm că forma unui fapt nu este o parte componentă a faptului, în același fel în care sunt obiectele care îl compun. Căci forma unui fapt este felul în care sunt structurate obiectele sale, iar acesta nu mai poate fi un alt obiect, tot așa cum forma unei case nu mai poate fi o altă cărămidă a sa. Dacă forma faptului ar fi doar un alt obiect, tot așa cum sunt obiectele care îl compun, atunci faptul ar fi doar o multitudine de obiecte și nu o unitate. Forma unui fapt funcționează într-un mod total diferit de felul în care funcționează obiectele sale: este felul în care obiectele sunt combinate.

O modalitate de a înțelege chestiunea (dacă nu este evidentă) constă din observația că aceasta este tot atât de venerabilă precum argumentul lui Platon al celui de-al treilea om. Russell îi dă următoarea formulare succintă în manuscrisul său din (1913), p. 98:

[Forma] nu poate fi o altă parte componentă, căci dacă ar fi, ar trebui să avem un nou mod în care aceasta și (...) celelalte părți componente sunt combinate, iar dacă luăm din nou acest mod drept o parte componentă, ne vom găsi angajați într-un regres la infinit.

Regresul este vicios, deoarece, dacă apare, nu ar mai fi nimic care să „țină toate părțile componente laolaltă“. Forma unui fapt trebuie să fie un cu totul alt gen de lucru decât obiectele care îl compun. Așadar, un fapt nu poate fi despre propria sa formă în felul în care poate fi despre acele obiecte.

S-ar putea crede că, deși un fapt nu poate fi despre propria sa formă, un alt fapt ar putea fi despre aceasta. Dar putem vedea de

---

<sup>15</sup> În legătură cu distincția dintre cele două noțiuni ale lipsei de înțeles, vezi, de exemplu, Black (1964), p. 160.

îndată că nici această pretenție nu este adevărată. Căci forma unui fapt nu este nicidecum un obiect. După cum tocmai am văzut, forma este modul în care obiectele sunt combinate și, ca atare, un gen de lucru cu totul diferit. Dar dacă nu este un obiect, atunci nu există fapte despre aceasta și, prin urmare, nici o propoziție care să exprime astfel de fapte. În formularea lui Wittgenstein (T4.121):

Propoziția nu poate să reprezinte forma logică, aceasta se oglindește în ea. Ceea ce se oglindește în limbaj, limbajul nu poate reprezenta.

O problemă similară apare dacă luăm în considerare propoziții care exprimă un alt tip de fapt structural, unul potrivit căruia ceva este o propoziție, să spunem. Acesta este (sau cel puțin pare a fi) o propoziție cu privire la propoziția în discuție și deci se cere a fi numită. Dar numele numesc obiecte, nu propoziții, care sunt ceva cu totul diferit de obiecte.

Acest punct de vedere rezultă din mai multe aserțiuni ale *Tractatus*-ului,<sup>16</sup> dar temeiul său fundamental este extrem de simplu. Propozițiile enunță felul în care sunt lucrurile. Prin urmare, are sens să le afirmăm sau să le negăm. Pe de altă parte, obiectele doar există; nu are nici un sens să le afirmi sau să le negi.<sup>17</sup> În formularea lui Wittgenstein (T3.144):

Stările de fapt pot fi descrise, nu *denumite*.

(Numele se aseamănă cu punctele, propozițiile cu săgețile, ele au sens.)

Vedem atunci că, întrucât propozițiile nu sunt obiecte, ele nu pot fi părțile componente ale unui fapt, tot așa cum forma unui fapt nu poate fi o parte componentă a acestuia.

<sup>16</sup> De pildă, obiectele sunt simple (secțiunea 12.6), în timp ce propozițiile sunt în mod evident complexe.

<sup>17</sup> Argumentul își are originea tot în filosofia Greciei vechi. Negarea poate fi considerată ca o răsturnare a sensului și, după cum a observat Aristotel (vezi Geach (1972), pp. 45 și urm.), nu are nici un sens să negi un nume. (Vezi, de asemenea, Ryle (1990).)

Am examinat acum două exemple de pretenții structurale; acestea sunt îndeajuns de tipice pentru toate pretențiile similare. Ceea ce am văzut este că încercările de a le exprima produc pretenții care încalcă regulile gramaticii logice. Suntem obligați să considerăm drept obiecte lucruri care nu pot fi în nici un fel obiecte, întrucât au funcții total diferite (formarea de legături; enunțarea de Propoziții). Astfel, „faptele” structurale nu pot fi exprimate. Încercările de a le exprima produc ceva ce este *unsinnig*. După cum rezumă Wittgenstein subiectul (T4.1212):

*Ceea ce poate fi arătat nu poate fi spus.*

## §12.8

### ***A spune ceea ce nu poate fi spus***

Suntem acum din nou într-un teritoriu familiar. Am văzut că, literalmente, faptele structurale nu pot fi exprimate. Orice încercare de a construi astfel de pretenții trebuie să producă un șir de simboluri care este un nonsens. Prin urmare, faptele structurale sunt dincolo de exprimabil. Și totuși Wittgenstein le exprimă tot timpul. Cea mai mare parte a *Tractatus*-ului nu conține altceva decât pretenții structurale. Acest fapt ar trebui să fie clar din simpla recapitulare a secțiunii 12.4, dar, de teamă ca nu cumva cineva să considere că i-am făcut o nedreptate lui Wittgenstein în această chestiune, să examinăm câteva dintre enunțurile sale.

În secțiunea 12.7 am văzut că, deși forma poate fi arătată, nu se poate spune nimic despre aceasta. Și totuși avem următoarele aserțiuni despre formă, în T2.033 și în T2.18:

Forma reprezintă posibilitatea structurii.

Ceea ce orice imagine – oricare ar fi forma ei – trebuie să aibă în comun cu realitatea pentru a putea să o reprezinte în genere – într-un mod corect sau fals – este forma logică, adică forma realității.

Aici apar în mod clar aserțiuni despre formă.

În secțiunea 12.7 am văzut, de asemenea, că este imposibil să produci propoziții despre propoziții. Și totuși avem următoarele aserțiuni în *T3.141* și *T3.22*:

Propoziția nu este un amestec de cuvinte. – (Tot așa cum tema muzicală nu este un amestec de sunete.)

Propoziția este articulată.

Numele reprezintă în propoziție obiectul.

Acestea sunt aserțiuni despre propoziții. (În particular, aceste aserțiuni cuantifică peste propoziții.)

S-ar putea sugera că toate acestea sunt enunțuri ale limbii române care trebuie analizate și că, de îndată ce se face această analiză, referirea la forme, propoziții etc. va dispărea. Un astfel de pom se va cunoaște după poamă, iar eu unul nu știu nici măcar cum să îl culeg. În orice caz, doar pentru a bate și ultimul cui, îl aflăm uneori pe Wittgenstein spunând efectiv ceea ce arată propoziția, de exemplu în *T4.1211* și *T4.126* (și să notăm că „arată” este utilizat aici propozițional):

Astfel, o propoziție „*fa*” arată că în sensul ei intervine obiectul *a*, iar două propoziții „*fa*” și „*ga*” – că în amândouă este vorba despre același obiect.

Faptul că ceva cade sub un concept formal ca obiect al acestuia nu poate fi exprimat printr-o propoziție, ci se arată chiar prin semnul acestui obiect. (Numele arată că el desemnează un obiect, semnul numărului, că el desemnează un număr etc.)

După cum rezumă situația Russell în introducerea sa la traducerea în limba engleză a *Tractatus*-ului (p. xxi):

Prin urmare, tot ceea ce este implicat în chiar ideea expresivității limbajului trebuie să rămână incapabil de a fi exprimat în limbaj și este, de aceea, inexprimabil într-un sens cu totul precis (...) Ceea ce provoacă o anume ezitare [în legătură cu acest punct de vedere] este faptul că, la urma urmei, dl. Wittgenstein reușește să spună destule despre ceea ce nu poate fi spus.

## §12.9

### *Scara*

Vedem că Wittgenstein este exact în situația în care se găsea Kant (vezi secțiunea 5.5). Există anumite lucruri care, literalmente, nu pot fi spuse (sau gândite, întrucât acestea sunt unul și același lucru pentru Wittgenstein). Dar pentru a explica tocmai această idee, astfel de lucruri trebuie să fie spuse. Pentru Kant, acestea erau pretenții despre noumene; pentru Wittgenstein, acestea sunt pretenții structurale.

Wittgenstein era perfect conștient de situație; în fapt, îi făcea față într-un mod direct, pe care Kant nu l-a considerat nici o dată. Soluția sa la problemă este năucitoarea propoziție penultimă a cărții, T6.54:

Propozițiile mele clarifică prin faptul că cel ce mă înțelege le recunoaște, până la urmă, drept nonsensuri, dacă prin ele – sprijinindu-se pe ele – s-a ridicat deasupra lor. (El trebuie, pentru a spune așa, să arunce scara după ce a urcat pe ea.)

El trebuie să depășească aceste propoziții și apoi vede lumea în mod corect.

Cu o iute mișcare de prestidigitator, Wittgenstein intenționează să tragă fața de masă, lăsând cele mai bune porțelanuri la locul lor. Din păcate, abia dacă există vreo îndoială că, în acest caz, porțelanurile cad o dată cu fața de masă. Căci, oricât ar fi de eroică această atitudine, ea nu are mai mult succes decât mișcarea similară a lui Sextus (vezi secțiunea 3.4). Dacă Wittgenstein are dreptate, atunci propozițiile din *Tractatus*, departe de a fi treptele unei scări reale pe care se poate urca, sunt ca treptele unei scări holografice, care nu vor suporta nici o greutate pe ele: „propozițiile“ din *Tractatus* nu sunt nici măcar propoziții în sensul lui Wittgenstein, ci doar nonsensuri. Prin urmare, nici nu se pune problema de a le înțelege.

Reciproc, dacă acestea pot fi înțelese, după cum cu siguranță par a sta lucrurile, atunci acestea nu pot fi nonsensuri.<sup>18</sup>

S-ar putea încerca, presupun, să se utilizeze în acest punct distincția dintre a spune și a arăta, pretinzându-se că cineva care înțelege *Tractatus*-ul, înțelege ceea ce arată enunțurile sale, nu ceea ce spun acestea. Această mișcare este, totuși, complet nesatisfăcătoare. Căci dacă enunțurile din *Tractatus* arată ceva, atunci unele dintre lucrurile arătate sunt propoziționale (vezi secțiunea 12.5). Cu alte cuvinte, ele trebuie să arate că lucrurile sunt într-un anumit fel. Fie  $\alpha$  un enunț al *Tractatus*-ului și să presupunem că acesta arată că  $p$ . Ce poate fi  $p$ ?

Probabil că este o „propoziție” nonsens, ca una dintre propozițiile *Tractatus*-ului însuși. Dar această propunere nu funcționează. Căci dacă  $p$  este un nonsens, tot așa este și sugestia conform căreia  $\alpha$  arată că  $p$ . În privința acestei sugestii nu este nimic mai rău decât în privința lui  $p$ , dar nu este nici mai bine, astfel că orice dificultate resimțită în legătură cu  $p$  va fi resimțită în egală măsură în legătură cu pretenția conform căreia  $\alpha$  arată că  $p$ . Atunci, probabil că  $p$  este o propoziție literalmente inefabilă. Această sugestie pur și simplu nu dă seama de fapte. Nu există nici o astfel de propoziție sau, dacă există, nu am nici cea mai vagă idee despre ceea ce este aceasta – pe care ar fi trebuit să o am, întrucât, după câte pot să-mi dau seama, am înțeles *Tractatus*-ul. Firește, dacă  $p$  ar fi o propoziție inefabilă și eu aș ști ce este aceasta, este puțin probabil că v-aș putea spune. Dar nu aceasta este situația. Nu am pur și simplu nici o idee despre ceea ce ar putea completa golul, dacă  $p$  este o propoziție inefabilă. Și după câte știu, nimeni altcineva nu are o astfel de idee.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Destul de ironic, Wittgenstein pare să recunoască aceasta în introducerea la *Tractatus*, întrucât el spune (p. 78) că gândurile exprimate de *Tractatus* sunt intangibil și definitiv adevărate – și deci nu sunt nonsensuri.

<sup>19</sup> Moore ((1990), vezi îndeosebi secțiunile 13.4 și 15.3) încearcă să dezamorseze încălcarea Principiului Domeniului de către ZF (vezi secțiunea 11.2) prin aplicarea unei versiuni a distincției a spune/a arăta. Soluția sa constă din aceea că, deși pretenția conform căreia există o mulțime a tuturor mulțimilor este falsă, aceasta este tot ceea ce putem face pentru a articula intuiția inefabilă pe care o avem atunci când

Dar, desigur, știm cu ce trebuie completat golul: cu o propoziție pe deplin exprimabilă. Am văzut că este pe deplin posibil de enunțat ceea ce poate fi arătat. În acest capitol am spus eu insumi astfel de lucruri, iar în secțiunea 12.8 l-am văzut pe Wittgenstein făcând la fel.

## *Concluzie*

Să facem bilanțul. În prima parte a capitolului am văzut că, pentru a explica unitatea gândirii, Frege postula existența conceptelor, entități nesaturate ale căror proprietăți distinctive dau seama de această unitate. Teza conform căreia conceptele nu sunt obiecte expediază pretențiile lui Frege despre acestea dincolo de limitele exprimabilului. În cea de-a doua parte a capitolului am văzut că Wittgenstein al *Tractatus*-ului explica unitatea gândirii (a propoziției) prin invocarea noțiunii de formă. Proprietățile distinctive ale acestora dau seama de unitate, dar totodată alungă enunțurile despre formă dincolo de exprimabil.

Atât Frege, cât și Wittgenstein tratau aceeași problemă fundamentală: unitatea gândirii.<sup>20</sup> Din acest punct de vedere, noțiunea de formă a unei propoziții a lui Wittgenstein este exact urmașul intelectual al noțiunii de concept a lui Frege.<sup>21</sup> La ambii filosofi, formularea precisă a problemei depinde de alte doctrine, dar problema însăși este una generală, care depinde de puține pretenții doctrinare. Le voi enunța pe cât pot de bine.

---

reflectăm asupra practicii noastre de a cuantifica peste toate mulțimile. Comentarii similare cu cele făcute aici se aplică și acestei sugestii. Dacă intuiția nu este cea conform căreia colecția tuturor mulțimilor formează literalmente o mulțime (sau o unitate, după cum este înclinat să spună Moore), atunci nu am nici cea mai vagă idee despre ce ar putea fi aceasta; și bănuiesc că nici Moore nu are.

<sup>20</sup> Istoria problemei începe cu mult înaintea lui Frege. Vezi Hylton (1984). Și Russell se lupta cu această problemă în observațiile sale despre verbe, în secțiunile 52-55 din (1903).

<sup>21</sup> După cum a remarcat Anscombe, (1959), pp. 108 și urm.



Gândurile sunt articulate. Pentru a le alcătui, trebuie să combinăm elemente de construcție mai simple. Dar gândurile nu sunt doar inventare ale componentelor acestora. Trebuie să existe, prin urmare, lucruri care le țin laolaltă ca unități. Să numim aceste lucruri (cu scuze față de fizica modernă) *gluoni*. Gluonii nu sunt același gen de lucruri ca și componentele pe care le aglutinează și deci nu sunt genul de lucruri despre care pot fi exprimate pretenții. Dar orice poate fi obiect al gândirii; în particular, putem gândi despre gluoni. Astfel, aceștia sunt același gen de entități ca și celelalte componente și putem exprima pretenții despre aceștia.<sup>22</sup>

Avem aici o contradicție tipică pentru limita gândirii. Nu este greu de văzut, de asemenea, că aceasta corespunde Schemei Incloziunii, cu toate că avem cazul limită în care  $\psi(x)$  este „ $x = \Omega$ ” (vezi secțiunea 9.5). Fie  $\varphi(y)$ ,  $y$  este exprimabil (într-o limbă, să zicem în limba română), astfel că  $\Omega$  este mulțimea tuturor stărilor de lucruri exprimabile în limba română. Să luăm pe oricare dintre gluonii care țin laolaltă o propoziție în limba română și fie  $\delta(\Omega)$  o situație cu privire la acel gluon, poate aceea că este gluonul unei anumite propoziții. Atunci, prin argumentele pe care le-am avut,  $\delta(\Omega)$  deopotrivă este exprimabilă (Închidere) și nu este exprimabilă (Transcendență).

Există o soluție simplă, deși îndrăzneță, a problemei pe care tocmai am explicat-o. Pentru a vedea care este aceasta, să ne amintim argumentul lui Wittgenstein pentru existența obiectelor simple (secțiunea 12.6). Acesta poate fi reformulat într-o manieră foarte generală, care este complet independentă de considerații tractariene.

Propozițiile (gândurile sau orice altceva de acest gen) sunt cu siguranță compoziționale. Acum, să considerăm o componentă oarecare a unei propoziții și să ne întrebăm ce determină sensul (înțelesul) acelei componente. Este posibil ca acea componentă să aibă

---

<sup>22</sup> Iar dacă există tentația de a crede că ceva poate fi un obiect și un gluon, dar în propoziții diferite, să considerăm, de exemplu, enunțul (întâmplător) adevărat „Mă gândesc la gluonul acestei propoziții (la felul în care este compusă această propoziție)”. Pentru adevărul acestui enunț este esențial ca, indiferent de ce este ceea ce ține propoziția laolaltă, acel ceva să fie în același timp obiectul gândului.

sensul pe care îl are în virtutea unei relații pe care o are cu altceva din limbaj (gândire), dar această pretenție ridică tocmai problema felului în care limbajul însuși are sens. Dacă urmărim sensul în acest fel, există două posibilități. În primul caz, sensul oricărei componente se va întemeia în cele din urmă pe o relație dintre limbaj și altceva, ceva din realitate. S-ar putea să nu fie un concept fregeean sau un obiect wittgensteinean, dar va fi o entitate de un anumit gen. Să o numim *corelata semantică* a componentei, căci relația componente cu corelata sa îi determină sensul. În acest caz, suntem confrunțați cu problema unității gândirii, căci cum se leagă unele cu altele corelatele semantice? În cel de-al doilea caz, atunci când urmărim sensurile componentelor, nu ieșim în afara limbajului și deci nu există în cele din urmă nimic pe care să se întemeieze propoziția inițială. (Dacă un elefant nu va susține lumea, atunci nici un regres la infinit de elefanți nu va susține lumea.) Așadar, în acest caz suntem confrunțați cu indeterminarea sensului.

Soluția menționată a contradicției ar trebui să fie acum evidentă. Acceptă cel de-al doilea corn al dilemei: indeterminarea sensului. Poate că în cele din urmă nu există ceva care să stabilească sensul enunțurilor lingvistice. Aceasta este o mișcare pe care au făcut-o o serie de autori ulteriori (deși nu în mod necesar din motivul de față). În următoarele două capitole vom examina câțiva dintre cei mai importanți astfel de autori și vom investiga consecințele acestei mișcări.

## 13. TRADUCERE, REFERINȚĂ ȘI ADEVĂR

### *Introducere*

După cum am observat în concluzia capitolului anterior, pentru orice concepție care postulează corelate semantice, entități care sunt înțelesuri, dar pot fi evitate dacă nu sunt invocate, apare în mod natural o contradicție la limita exprimării. Prin urmare, este natural să se încerce evitarea problemei printr-o tratare a înțelesului care evită o postulare de acest gen. În acest capitol și în cel care urmează vom examina teorii care tratează în acest fel înțelesul. După cum vom vedea, deși aceste teorii pot evita contradicția în discuție, ele fac aceasta cu prețul antrenării noastre într-o altă contradicție la limita gândirii.

Ideea conform căreia corelatele semantice sunt de evitat într-o tratare a înțelesului a fost susținută de o serie de filosofi ai limbajului care au scris după publicarea *Tractatus*-ului. Unul dintre cei mai importanți filosofi din această serie este filosoful nord-american contemporan Quine. În acest capitol vom considera scrierile sale. Vom examina, de asemenea, pe filosoful în opera căruia programul quinean a atins cea mai mare sofisticare, Davidson. Dar să începem cu Quine.

### **§13.1**

#### ***Quine și mitul muzeului***

Punctele de vedere ale lui Quine despre înțeles și alte subiecte înrudite sunt expuse în multe locuri. Pentru scopurile noastre, *locus classicus* este capitolul al doilea din *Word and Object* (1960) (de

acum încolo, *WO*).<sup>1</sup> Consecințele punctului de vedere care ne va preocupa indeosebi aici sunt expuse mai departe în eseul său „Ontological Relativity” (de acum încolo, *OR*), eseul care dă titlul lucrării (1969). Scrierile lui Quine, ca și cele ale lui Frege și spre deosebire de cele ale lui Wittgenstein, au o claritate și (ironic, după cum vom vedea) o transparență care face ca referirile la sursele secundare de exegeză să fie întrucâtva nenesesare. Cu toate acestea, capitolele 6 și 7 din Orenstein (1977) fac o treabă excelentă în privința teritoriului pe care trebuie să-l acoperim.

Quine abordează tema înțelesului în același fel în care abordează orice altă temă, și anume în mod naturalist. Adică el concepe înțelesul ca pe un fenomen empiric, de teoretizat empiric, în cazul său în mod behaviorist. După cum Quine a arătat primul, postularea corelatelor semantice este o victimă imediată a acestei abordări (*OR*, p. 27):

Teoria copiei în diferitele sale forme [cum este cea din *Tractatus*] se află mai aproape [decât o teorie naturalistă] de principala tradiție filosofică, precum și de atitudinea de astăzi a simțului comun. Semantica necritică este mitul unui muzeu în care exponatele sunt înțelesurile și cuvintele sunt etichete. A schimba limbajul este a schimba etichete. Acum, principala obiecție a naturalistului față de acest punct de vedere nu este o obiecție la adresa înțelesurilor descrise ca entități mentale, deși aceasta ar putea fi o obiecție suficient de puternică. Principala obiecție persistă chiar dacă luăm exponatele etichetate nu drept idei mentale, ci drept idei platonice sau chiar drept obiectele concrete denotate. Semantica este viciată de un mentalism pernicios, atâta vreme cât considerăm semantica unui om ca fiind cumva determinată în mintea sa, dincolo de ceea ce s-ar putea găsi implicit în comportamentul său public. Tocmai faptele despre înțeles, și nu entitățile înțelese, sunt acelea care trebuie să fie explicate în termeni de comportament.

Dacă prima victimă a abordării lui Quine este noțiunea de corelată semantică, cea de-a doua este determinarea sensului (ceea ce

---

<sup>1</sup> O versiune ușor diferită a acestui capitol se află în Quine (1959). Partea argumentului relevantă pentru preocuparea noastră de față este în mod util rezumată în prima parte a capitolului 1 din Quine (1969).

era de așteptat, date fiind considerațiile discutate în Concluzia capitolului anterior). În formularea lui Quine (*OR*, pp. 28 și urm.):

Atunci când (...) ne îndreptăm spre o concepție naturalistă a limbajului și spre o concepție behaviorală a înțelesului, ceea ce abandonăm nu este doar figura de stil a muzeului. Abandonăm o garanție de determinare. Privite conform mitului muzeului, cuvintele și enunțurile unui limbaj au înțelesurile lor determinate. Poate că pentru a descoperi înțelesurile cuvintelor unui băștinaș, trebuie să-i observăm comportamentul, dar încă se presupune că înțelesurile cuvintelor sunt determinate în *mintea* băștinașului, în muzeul său mental, chiar și în cazurile în care criteriile comportamentale sunt prea slabe pentru a ni le dezvălui. Pe de altă parte, atunci când recunoaștem împreună cu Dewey că „înțelesul (...) este în primul rând o proprietate a comportamentului“, recunoaștem că nu există înțelesuri, nici asemănări și nici deosebiri ale înțelesurilor, dincolo de ceea ce este public în dispoziția oamenilor către comportament. Pentru naturalism, întrebarea dacă două expresii sunt asemănătoare sau nu în privința înțelesului nu are un răspuns precis, cunoscut sau necunoscut, cu excepția măsurii în care răspunsul este stabilit în principiu de dispozițiile verbale ale oamenilor, cunoscute sau nu. Dacă, potrivit acestor standarde, există cazuri indeterminate, atunci cu atât mai rău pentru terminologia înțelesului și a asemănării înțelesurilor.

Și există astfel de cazuri indeterminate: limbajul este impregnat de acest gen de indeterminare, după cum continuă să argumenteze Quine.

### §13.2

#### *Indeterminarea traducerii*

Argumentul decurge după cum urmează. Ni se cere să presupunem că întâlnim niște vorbitori ai unei limbi despre care nu știm nimic (și deci nu putem „trăncăni“ cu ei atunci când se pune problema de a distinge înțelesurile rostirilor acestora). Quine numește o astfel de situație „traducere radicală“. Cum facem să determinăm ce înseamnă rostirile acestora? Îi observăm pe vorbitori, observăm

condițiile în care rostesc, la ce se uită atunci când rostesc, precum și alte trăsături generale și proeminente ale ambianței acestora. Pe baza acestor observații formulăm diferite presupuneri (ipoteze) despre ce înseamnă rostirile acestora. Quine numește aceste presupuneri „ipoteze analitice”<sup>\*</sup>. Aceste ipoteze sunt testate în felul standard în care pot fi testate ipotezele științifice. De exemplu, pe baza observațiilor noastre am putea presupune că „gavagai” înseamnă „(iață o) carte”. Testăm această ipoteză arătând vorbitorilor un exemplar din *Word and Object* pe care nu l-au mai văzut înainte și observând dacă ei vor spune „gavagai” sau vor face gesturi care par a fi gesturi de aprobare atunci când le prezentăm cuvântul. O dată ce avem un număr de ipoteze analitice bine confirmate și un acces de bază la unele părți ale limbajului, putem folosi aceste părți pentru a iniția procesul de verificare în etape succesive, punând întrebări într-un astfel de mod îneât să descoperim sau să justificăm alte ipoteze analitice, rostind, de exemplu, propoziția despre care credem că înseamnă „Cum numești aceasta?”

Până acum toate bune. Cu toate acestea, Quine pretinde apoi că dovezile pe care le avem nu pot fi niciodată suficiente pentru a stabili un set de ipoteze analitice care să excludă alte astfel de seturi. De exemplu, dovezile pot sprijini la fel de bine ipoteza că „gavagai” înseamnă parte neseparată (spațial sau temporal) a cărții. Toate dovezile sunt compatibile cu această ipoteză, întrucât ori de câte ori se observă o carte, se observă o parte neseparată a cărții și reciproc. S-ar putea crede că prin folosirea unor cuvinte deja cunoscute am putea distinge între diferite posibilități, de exemplu, arătând spre coperta I și coperta a IV-a a cărții *Word and Object* și întrebând dacă acestea sunt aceeași gavagai. Dar aceasta presupune că noi știm deja că o anumită expresie înseamnă „aceeași ca”, iar aceasta este o ipoteză chiar mai îndepărtată de dovezile empirice decât cele privind „gavagai” și deci subiect al aceleiași indeterminări. Așadar, chiar

---

<sup>\*</sup> În original: *analytic hypotheses*. De reținut că sensul cu care Quine folosește acest termen în lucrările menționate este cel de „ipoteză a analizei lingvistice”, fără nici o legătură cu cel de „propoziție analitică”.

dacă vorbitorii spun „da“ atunci când li se pune întrebarea, putem încă să presupunem că „gavagai“ înseamnă parte neseparată a cărții, dacă traducem ceea ce am luat ca însemnând „aceeași ca“ prin relația de echivalență „este o parte a aceleiași cărți ca“.

Având în vedere aceste considerații, Quine generalizează. Vor exista seturi diferite de ipoteze analitice pentru întreaga limbă care sunt compatibile cu toate dovezile empirice și care, totuși, traduc rostirile din limba respectivă complet diferit. În formularea lui Wittgenstein (*WO*, p. 73) există:

sisteme rivale de ipoteze analitice [care] pot fi puse de acord cu toate pozițiile verbale (...) și care, totuși, dictează în nenumărate cazuri traduceri cu totul diferite; nu simple parafraze, ci traduceri care ar fi excluse fiecare în parte de alte sisteme de traducere. Două astfel de traduceri ar putea fi chiar în mod evident opuse în privința valorii de adevăr, cu condiția să nu existe nici o stimulare [senzorială] care să favorizeze acceptarea uneia dintre ele.

*S-ar putea crede că aici generalizarea lui Quine este întrucâtva pripită. Ceea ce avem aici este o problemă mai curând asemănătoare cu problema de decriptare care îți cere să determini ce numere înseamnă anumite litere, în condițiile în care ți se dă o adunare corectă în formă codificată. Orice soluție parțială are implicații pentru ceea ce pot fi celelalte părți ale soluției. Dar, întrucât nu există nici o modalitate de a stabili anticipat vreo parte a soluției, nu există nici o garanție că există o soluție unică. Într-adevăr, după cum știu cei care au încercat să formuleze astfel de probleme, sunt dificil de construit probleme cu o soluție unică și este puțin probabil ca acestea să apară în mod spontan. Cu toate acestea, ar putea fi vorba doar despre faptul că este ceva în neregulă cu situația care garantează o soluție unică. Dar celui care susține că așa stau lucrurile îi revine cel puțin obligația de a arăta de ce se întâmplă așa.*

Și există temeuri generale pentru a presupune că nu există o soluție unică în cazul traducerii radicale. Căci ipotezele analitice sunt pur și simplu ipoteze despre regularități empirice, iar despre

corectitudinea *oricărei* ipoteze generale știm, de la Hume încoace, că este subdeterminată de orice eșantion finit de dovezi empirice și chiar de toate dovezile posibile, întrucât este perfect posibil ca teorii diferite să aibă aceleași consecințe observaționale. De exemplu, luați orice teorie din fizică și adăugați-i ceva ce nu are consecințe empirice, cum ar fi ideea că Dumnezeu transcende experiența. Noua teorie va fi echivalentă observațional cu cea veche.<sup>2</sup>

Sau, pentru a folosi un exemplu banal și totuși elocvent, să presupunem că avem două cantități fizice dependente,  $a$  și  $b$ , și că am observat următoarele corelații:  $\langle 0, 0 \rangle$ ,  $\langle 1, 1 \rangle$ ,  $\langle 2, 4 \rangle$ ,  $\langle 3, 9 \rangle$ . Acest fapt este compatibil cu prezumtiva lege  $a^2 = b$ , dar este compatibil și cu orice lege prezumtivă de forma  $a^2 = b + f(a, b)$ , unde  $f$  este o funcție a cărei valoare este 0 pentru fiecare dintre perechile date. Există un număr infinit de astfel de legi. Dacă  $a$  și  $b$  sunt mărimi continue, atunci există infinit de multe ecuații care sunt compatibile cu toate observațiile posibile (deoarece orice observație este efectuată doar asupra unui număr finit de zecimale). În acest caz, și cu condiția să avem o concepție realistă despre fizică, putem presupune că există o lege determinată care pune în relație pe  $a$  și  $b$ , făcând ca una dintre aceste ecuații să fie definitiv adevărată, oricare ar fi dovezile observaționale. Similar, dacă presupunem că avem corelate semantice existente în mod obiectiv pentru fiecare cuvânt sau expresie lingvistică, putem presupune că un set de ipoteze analitice este în mod unic corect. Dar respingerea „mitului muzeului“ face ca tocmai această presuposiție să fie imposibilă.

---

<sup>2</sup> Pentru un exemplu mai puțin artificial, Teoria Specială a Relativității este, după cum se poate demonstra, echivalentă observațional cu teoria clasică a eterului care încorporează contracțiile spațio-temporale Lorentz-Fitzgerald.



### §13.3

#### *Dincolo de limita exprimării*

Am văzut că, în contextul traducerii radicale, vor exista seturi rivale de ipoteze analitice care specifică diferite înțelesuri pentru rostirile limbii, iar pretenția că unul dintre aceste seturi este mai corect decât oricare altul nu are nici un sens. Înțelesul limbii este radical nedeterminat: nu există nici o chestiune de fapt cu privire la cea ce înseamnă rostirile (ceea ce nu înseamnă că orice rostire poate să însemne orice<sup>3</sup>).

Acest fapt despre limbă nu este exclusiv un fapt despre o limbă radical necunoscută. Stratagema de a începe cu o limbă necunoscută este menită numai să furnizeze un vâl de necunoaștere care să ne împiedice să trișăm, o modalitate de a izola ceea ce reprezintă în sine înțelesul. Prin urmare, concluzia argumentului se aplică tot atât de mult limbilor cu care suntem familiarizați, cum este limba română: traducerea radicală, după cum spune Quine, începe acasă (OR, p. 46). Astfel, nu există nici o chestiune de fapt cu privire la ceea ce înseamnă rostirile în limba română.

Dar acum ne-am întors pe un tărâm familiar. Dacă așa stau lucrurile, concluzia este adevărată tot atât de mult despre propriile rostiri ale lui Quine ca și despre cele ale altora. Rezultă că rostirile sale nu au un sens determinat: oricare ar fi sensul pe care Quine ar fi dorit să îl atașăm rostirilor sale, acestea, ca atare, nu au acel sens (Transcendență). Și totuși Quine reușește în a exprima puncte de vedere despre înțeles care *au* sens determinat (Închidere). Căci atunci când Quine ne spune că nu există corelate semantice, el ne spune ceva despre corelate semantice, nu despre părți ale corelatelor

---

<sup>3</sup> Cu toate că, din alte motive, Quine se apropie în mod periculos de acest punct de vedere. În „Două dogme ale empirismului” (1951), Quine formulează faimoasa pretenție conform căreia, oricare ar fi dovezile senzoriale, orice enunț poate fi susținut, dacă suntem pregătiți să facem ajustări corespunzătoare într-o altă parte a rețelei noastre de opinii.

semantice. Atunci când ne spune că sensul nu este determinat, el nu ne spune că sensul nu este determinat și Dumnezeu transcende orice experiență.

S-ar putea sugera că aici nu este realmente o problemă. Atunci când auzim rostirile lui Quine, le traducem pur și simplu omofonic în propriul nostru idiolect. Adică, de exemplu, noi nu interpretăm în idiolectul nostru rostirea sa de „înțeles“ ca „stadiu al înțelesului“, să zicem, ci o traducem ca „înțeles“. Așadar, nu avem nici o problemă în a-l înțelege. Acesta ar putea fi chiar modul în care îl înțelegem. Dar această sugestie nu are legătură cu subiectul în discuție. Subiectul în discuție nu este acela că noi nu l-am putea înțelege pe Quine, dacă rostirile sale nu ar avea un sens determinat, ci mai curând acela că nici o rostire (a sa sau, din acest punct de vedere, a noastră) nu are un sens determinat, sens pe care unele dintre acestea îl au în mod evident. În particular, nu există, ca atare, ceva ce poate fi înțeles prin rostirea lui „sensul este indeterminat“. Și totuși există în mod evident așa ceva. Noi *știm* cum este ca o propoziție să aibă sens indeterminat: suntem foarte familiarizați cu propoziții ambigue precum „Ea juca jocuri pe calculator“. Pretențiile lui Quine, oricare ar fi acestea, nu sunt de acest gen. Presupun că este posibil ca un sceptic în privința înțelesului să respingă această idee.<sup>4</sup> Totuși, nu am terminat defel cu dezastrul pe care îl provoacă indeterminarea.

Înainte de a trece la acesta, fac observația că unele dintre ideile de mai sus au fost susținute de Searle (1987), chiar dacă acesta trage o concluzie diferită. Searle interpretează contradicția implicată ca pe o *reductio* la adresa behaviorismului lui Quine. În legătură cu aceasta trebuie spuse două lucruri. Primul este acela că behaviorismul nu este esențial pentru concluzia impreciziei. Noțiunile intensionale pot fi încorporate în metodologia traducerii radicale, însă indeterminarea rămâne. Vom observa aceasta mai târziu, în cazul lui Davidson.

---

<sup>4</sup> Wittgenstein din cea de-a doua perioadă s-ar putea număra printre astfel de sceptici, după cum vom vedea în capitolul următor. Hylton (1990-1991) ar putea, de asemenea, să facă parte din această categorie. Potrivit lui Hylton, limbajul nostru nu are nici un înțeles, cel puțin într-un sens transcendental.

În al doilea rând, și mai important, este întotdeauna posibil să iei o contradicție la limita gândirii și să o folosești ca pe o *reductio*. Uneori, această mișcare nu reușește să evite contradicția. De exemplu, în cazul paradoxurilor teoriei mulțimilor putem folosi o *reductio* pentru a demonstra că nu există o mulțime a tuturor mulțimilor. Dar, cu toate că avem în continuare temeieri independente pentru a presupune că există o mulțime a tuturor mulțimilor, avem în continuare o contradicție.<sup>5</sup> În cazul paradoxurilor semantice putem să luăm Propozițiile ca purtători ai adevărului și să folosim o *reductio* pentru a argumenta că propoziția Mincinosului nu exprimă o Propoziție. Dar atunci paradoxul reapare într-o formă mai tare.<sup>6</sup> În cazul de față, după câte îmi dau seama, folosirea contradicției ca pe o *reductio* împotriva behaviorismului nu are probleme similare. Ori-cum, scopul principal al acestei părți a cărții de față este acela de a arăta că *toate* tratările standard ale înțelesului au drept rezultat o contradicție la limita gândirii. Așadar, folosirea unei *reductio* împotriva vreunei tratări a înțelesului nu este de nici un folos.

### §13.4

#### *Indeterminarea referinței*

Să ne întoarcem acum la Quine. Pentru Quine, după cum am văzut, sensul este indeterminat. Dar, după cum observa Frege (vezi secțiunea 12.1), sensul unei expresii este ceea ce îi determină referința. Așadar, dacă sensul unei expresii este indeterminat, atunci, după cât se pare, referința acesteia este, de asemenea, indeterminată. Această concluzie nu decurge imediat. Să presupunem, de exemplu, că sensul cuvântului „gavagai” ar fi indeterminat între (sensurile normale ale expresiilor) „genă aparținând unei creaturi cu inimă” și „genă aparținând unei creaturi cu rinichi”. Atunci, cel puțin discutabil, „gavagai” ar avea o referință determinată, deoarece

---

<sup>5</sup> Vezi discuția din secțiunea 11.1.

<sup>6</sup> Vezi, de exemplu, Priest (1987), cap. 2.

cele două expresii au aceeași extensiune. Oricum, în cazul în discuție, aceleași considerații care arată că sensul este indeterminat arată și că referința este indeterminată. Căci dacă „gavagai” poate fi tradus în mod legitim de ipoteze analitice diferite prin „iepure” și „parte nedetașată de iepure” (pentru a folosi exemplul lui Quine), atunci, întrucât aceste două expresii au în mod evident extensiuni diferite, referința lui „gavagai” este în mod similar indeterminată.<sup>7</sup>

În plus, după cum am observat deja, în aceste concluzii nu este vorba despre ceva caracteristic limbajului altora. Acestea sunt tot atât de adevărate despre propriul nostru limbaj și despre propria noastră folosire a propriului nostru limbaj, despre idiolectul nostru. În formularea lui Quine (*OR*, p. 47):

Am argumentat, în apărarea filosofiei behaviorale a limbajului, (...) că inscrutabilitatea referinței nu este inscrutabilitatea faptelor; nu există nici o chestiune de fapt. Dar dacă într-adevăr nu există nici o chestiune de fapt, atunci inscrutabilitatea referinței poate fi adusă chiar mai aproape de casă decât cazul vecinului; o putem aplica la noi înșine. Dacă are sens să spui chiar despre tine că realizezi că cineva se referă la iepuri (...) și nu la stadii ale iepurilor (...) atunci ar trebui să aibă deopotrivă sens să spui asta despre altcineva.

Și întrucât nu are nici un sens să spui asta despre vecin, nu are sens să spui asta despre tine.

Așadar, trebuie să se renunțe la ideea că în vorbire se poate face referire în mod determinat la obiecte. Să numim aceasta Teza Indeterminării Referinței: nu este posibil să se facă referire în mod determinat la obiecte; nu există nici o chestiune de fapt cu privire la problema dacă „iepure” se referă la iepuri, părți neseparate ale iepurilor sau mai știu eu ce. Teza generează o contradicție, dar de data aceasta privind referința, mai curând decât sensul. Obiectele din lume transcend orice posibilitate a noastră de a face referire în mod

---

<sup>7</sup> *OR* conține, de asemenea, argumente suplimentare care arată că referința este indeterminată (bazate, de exemplu, pe teorema Löwenheim-Skolem), dar nu este nevoie să ne ocupăm aici de acestea.

determinat la ceva în vorbire. Și totuși, în mod evident, Quine se referă la iepuri, la părți ale iepurilor și la alte obiecte în reflecțiile sale despre referință. Chiar și scepticul în privința sensului ar putea nega cu greu aceasta. Într-adevăr, chiar pretenția că nu se poate face referire în mod determinat la obiecte presupune că putem să ne referim la acele obiecte (și nu la părți neseperate ale obiectelor) pentru a spune la ce nu ne putem referi!<sup>8</sup> Avem astfel din nou o contradicție la limita exprimării. Indeterminarea Referinței nu poate fi exprimată (Transcendență); și totuși Quine o exprimă (Închidere).

Quine își dă seama că aici sunt probleme. El formulează ceea ce consideră a fi problema principală după cum urmează (OR, p 47):

Se pare că ne punem pe noi înșine în poziția absurdă conform căreia nu există nici o diferență din nici un punct de vedere, interlingvistic sau lingvistic, obiectiv sau subiectiv, între a ne referi la iepuri și a ne referi la părți sau stadii ale iepurilor (...) Fără îndoială că poziția este absurdă, căci ar implica faptul că nu există nici o diferență între iepure și oricare dintre părțile sau stadiile sale (...) Referința ar părea acum să devină un nonsens nu numai în traducerea radicală, ci și acasă.

### §13.5

#### *Referința relativă*

Soluția lui Quine la această problemă este pur și simplu aceea de a lua taurul de coarne și a accepta că noțiunea de referință *este* lipsită de sens. Tot ceea ce are sens sunt pretenții conform cărora se face referire la ceva relativ la o traducere într-o limbă de fundal\* (OR, pp. 48 și urm.):

Este lipsit de sens să întrebi dacă, în general, termenii noștri „iepure“, „parte de iepure“ (...) etc. se referă realmente, respectiv, la iepuri, părți ale

---

<sup>8</sup> După cum, mi s-a spus, Ayer punea odată problema într-o conferință: pretenția că nu există nici o chestiune de fapt cu privire la problema dacă „gavagai“ se referă la iepuri sau la părți ale iepurilor depinde tocmai în privința forței sale de faptul că „iepur“ și „părți ale iepurilor“ se referă la lucruri distincte.

\* În original: *background language*.

iepurilor (...) etc., mai curând decât la (...) [altceva]. Este lipsit de sens să întrebăm asta în mod absolut; putem pune cu sens această întrebare doar relativ la un limbaj de fundal. Atunci când întrebăm „'Iepure' se referă realmente la iepuri?“, cineva poate replica punând întrebarea: „Se referă la iepuri în ce sens al cuvântului 'iepur'?“ , declanșând astfel un regres; și avem nevoie de limbajul de fundal în care să regresăm. Limbajul de fundal dă sensul întrebării, chiar dacă este numai un sens relativ; un sens relativ la acesta, limbajul de fundal. A întreba despre referință într-un mod absolut ar fi ca și cum ai întreba despre poziția absolută sau despre viteza absolută, mai curând decât despre poziția sau viteza relative la un sistem de referință dat.

Astfel, soluția lui Quine este cea eroică: renunțarea la noțiunea de referință ca fiind lipsită de sens. Aceasta era și mișcarea lui Wittgenstein din *Tractatus* (vezi secțiunea 12.9). Funcționează aceasta ceva mai bine pentru Quine decât pentru Wittgenstein? Răspunsul este „nu“, din mai multe motive.

Există deja o mare ironie în citatele din Quine. Quine spune că putem face ca sensul unei întrebări să fie determinat, traducând-o într-un limbaj de fundal. Dar aceasta nu se poate face, dacă enunțurile limbajului de fundal nu au ele însele un sens determinat. Și, desigur, acestea nu au un sens determinat, potrivit lui Quine. Dar putem recurge aici la caritate, luând această pretenție ca pe o scăpare din condei.<sup>9</sup> Subiectul despre care vorbește Quine este referința, nu sensul. Ce este atunci de spus despre această chestiune?

Primul lucru de spus este acela că stratagema de a folosi o noțiune relativă de referință nu va rezolva problema semnalată de Quine în ultimul citat din secțiunea precedentă, adică nu va reuși să explice cum reușim să ne referim la un lucru, mai curând decât la un altul.<sup>10</sup> Punerea în relație a referințelor termenilor cu cele ale unui limbaj de fundal le poate face pe primele determinate doar în

---

<sup>9</sup> Totuși, dacă este o scăpare, este una freudiană, deoarece trădează o încredințare în determinarea sensului în limba de acasă.

<sup>10</sup> Această idee a fost argumentată în Davidson (1979), pp. 231 și urm. (din republicare). Davidson argumentează că relativitatea referinței nu poate fi nici măcar înțeleasă în sensul cerut.

măsura în care referințele termenilor din limbajul de fundal sunt determinate. Și, potrivit lui Quine, ultimele nu sunt determinate. Putem încerca, printr-o mișcare similară, să facem ca referințele acestor termeni să fie determinate. Dar în acest fel declanșăm un regres, și anume unul vicios.<sup>11</sup> Am putea încerca să stopăm regresul, după cum sugerează Quine într-un loc, „rămânând la limba noastră maternă și luându-i cuvintele la valoarea lor nominală\*” (*OR*, p. 49). Dar aceasta nu ajută. Limba noastră maternă nu stă mai bine decât oricare altă limbă, iar valoarea nominală a termenilor săi nu este mai bună decât valoarea nominală a unei monede devalorizate de inflație. O modalitate de a vedea aceasta constă din a întreba ce se întâmplă dacă *începem* prin investigații asupra referinței termenilor limbii noastre materne. Regresul este atunci unul banal. „Iepure” înseamnă iepure. Dar acest rezultat este vid de conținut și nu este cu nimic mai bun decât a spune că originea unui sistem de referință se află în originea acestuia (pentru a urma analogia lui Quine dintre un limbaj de fundal și un sistem de referință).<sup>12</sup>

Cea de-a doua chestiune este aceea că noi nu putem, în orice caz, să aruncăm peste bord o noțiune absolută de referință. Înțelegerea noastră a felului în care funcționează limbajul depinde de o astfel de noțiune. Să considerăm o propoziție cum este „Brisbane este în Australia”. A lua această propoziție drept adevărată (corect aplicabilă, asertabilă în mod justificat, acceptabilă sau mai știu eu ce) este a lua orașul la care face referire „Brisbane” (în contextul rostirii

---

<sup>11</sup> Situația de aici este similară cu argumentul lui Cantor pentru Principiul Domeniului, pe care l-am întâlnit în secțiunea 8.8.

\* În original: *and taking its words at face value*. „To take something at its face value” înseamnă atât „a lua ceva la valoarea sa nominală”, cât și „a lua ceva drept bun”. Deși aici ar fi fost mai potrivit cel de-al doilea înțeles, am optat pentru primul, pentru a putea reda jocul de cuvinte care urmează.

<sup>12</sup> Pretenția că înțelegerea noastră a felului în care funcționează limbajul depinde de o noțiune de referință este argumentată pe larg în Davidson (1977). În acest articol, Davidson argumentează, de asemenea, că ne putem dispensa de noțiunea de referință într-un anumit sens: mai precis, că nu ar trebui să ne așteptăm la o analiză a noțiunii de referință care să fie independentă de rolul acestei noțiuni într-o teorie a înțelesului (a adevărului). Rămâne adevărat faptul că o noțiune de referință este esențială pentru o astfel de teorie, fie și numai ca un „construct teoretic”.

etc.) ca fiind localizat în țara la care face referire „Australia“. Astfel, această propoziție nu poate fi înțeleasă, dacă nu avem, cel puțin implicit, noțiunea de referință.

S-ar putea insista, presupun, asupra ideii că noțiunea de referință este una relativă. Dar în acest caz, întrucât depinde de noțiunea de referință, noțiunea de adevăr trebuie să fie, de asemenea, relativă. Atunci adevărul este relativ la un idiolect și deci la o persoană. Prin urmare, acest punct de vedere angajează la un relativism despre adevăr de exact același gen cu cel al lui Protagoras. Am argumentat împotriva acestui relativism în secțiunea 3.8, așa încât nu voi mai urmări aici această chestiune. De altfel, Quine însuși argumentează în altă parte împotriva unui astfel de relativism, pe temeiuri care țin de auto-referință.<sup>13</sup>

Chestiunea finală și decisivă în contextul de față este aceea că mișcarea relativizatoare nu evită, în orice caz, problema la limita exprimării, care constituie principala noastră preocupare. Capcana este dezvăluită arătând că, în Teza Indeterminării Referinței, Quine însuși se referă la obiecte. Problema dacă aici este vorba despre o noțiune legitimă de referință relativă este în afara subiectului în discuție, iar renunțarea la o noțiune absolută de referință înrăutățește situația, întrucât subminează chiar poziția lui Quine. Atât Teza (conform căreia nu se poate face referire în mod determinat la obiecte), cât și argumentele în favoarea acesteia presupun că noțiunea absolută de referință are sens.<sup>14</sup> Și chiar are.

S-ar putea sugera că noțiunea de referință din Teză este una relativă. Cred că această sugestie ar fi incorectă: nu aceasta este ceea ce intenționează Quine. Și oricum, sugestia nu este suficientă pentru a rezolva problema. Căci în pretenția că nu există nici o chestiune de fapt în privința problemei dacă „iepure“ se referă la

<sup>13</sup> Vezi Quine (1975), pp. 327-328.

<sup>14</sup> Hylton (1990-1991) pare să nu sesizeze acest fapt, deși realizează în mod vag imposibilitatea lui Quine de a-și exprima propriile concepții. Hylton observă (p. 288) că „într-un sens, nu există ceva ce Quine să nege“. Situația nu este diferită de cea în care se găsește Wittgenstein din cea de-a doua perioadă, după cum vom vedea în capitoul următor.



iepur, atât substantivul „iepure“, cât și substantivul „‘iepure’“ se referă la obiecte (animale de un anumit fel și, respectiv, cuvinte). S-ar putea sugera că și aceste cuvinte fac referire la ceva doar relativ la o traducere într-un limbaj de fundal. Dar nici această sugestie nu ajută. Căci relativ la o traducere într-un limbaj de fundal, *există* o chestiune de fapt în privința problemei dacă „iepure“ se referă sau nu la iepuri. Relativ la o traducere omofonică în limba română, de exemplu, este pur și simplu adevărat că „iepure“ se referă la iepuri și nu la părți ale iepurilor. Așadar, Teza lui Quine ar fi falsă.

O altă sugestie cu privire la rezolvarea problemei este aceea că argumentele pentru indeterminare ar trebui să fie interpretate *ad hominem* împotriva acelor care susțin că referința este determinată. Am văzut că această mișcare are un efect limitat, dar pozitiv, în cazul unei probleme similare a scepticismului (vezi secțiunea 3.4). Dar aici nu va funcționa. Concepțiile lui Quine despre referință sunt implicate de concepțiile sale privind felul în care trebuie abordată chestiunea înțelesului, subdeterminarea teoriilor de totalitatea evidenței empirice etc. Quine (ca și alți empiriști) este de acord cu toate acestea. Prin urmare, Quine trebuie să accepte concluziile corespunzătoare.

### §13.6

#### *Davidson, adevăr și înțeles*

Am văzut că tratarea lui Quine a înțelesului sfârșește în contradicții la limita exprimării (atât pentru sens, cât și pentru referință). Totuși, aceasta nu este o încheiere a discuției, căci imaginea descrisă de Quine lasă deschise unele probleme notabile, iar cea mai plauzibilă modalitate de a răspunde la aceste probleme generează alte contradicții la limita gândirii.

În proiectul traducerii radicale, ni se cere să alcătuim un sistem de ipoteze analitice care să ne permită să traducem limbajul-țintă și să testăm această traducere prin confruntarea cu evidența empirică. Dar care este forma exactă pe care ar trebui să o ia sistemul de ipoteze? După cum am văzut, Quine formulează unele sugestii în această

privință, dar nu se poate spune că furnizează un răspuns teoretic elaborat. Acceptând provocarea, Davidson furnizează un astfel de răspuns. Răspunsul său (la care Quine subscrie<sup>15</sup>) a apărut pentru prima dată în „Truth and Meaning“ (1967) și a fost dezvoltat în detaliu în mai multe articole ulterioare.<sup>16</sup>

Abordarea lui Davidson a limbajului nu este exact aceeași cu cea a lui Quine. Abordarea lui Davidson pornește de la o respingere similară a înțeleșurilor ca entități (pp. 17 și urm.), dar există unele diferențe importante. În mod notabil, Davidson nu este behaviorist. În particular, el permite ca noțiunile intensionale să joace un rol în testarea ipotezelor analitice. În plus, în privința procedurilor de testare, Davidson adoptă constrângeri metodologice mai generale decât cele ale lui Quine, în mod notabil o utilizare fără excepții a Principiului Carității (dacă teoria *A* face ca mai multe dintre enunțurile vorbitorului să se dovedească a fi adevărate față de teoria *B*, atunci teoria *A* este preferabilă teoriei *B*). Totuși, după cum arată Davidson, nimic din toate acestea nu îl îndepărtează de concluzia privind indeterminarea traducerii, la care s-a ajuns deja în acest capitol.<sup>17</sup>

Îl voi urma în continuare pe Davidson și voi numi un sistem de ipoteze analitice pentru o limbă o „teorie a înțeleșului“ pentru acea limbă. Acum, ce anume dorim de la o teorie a înțeleșului? Cel mai important, dorim ca teoria să ne indice înțeleșul fiecărei propoziții a

<sup>15</sup> Vezi Quine (1981), p. 38.

<sup>16</sup> Toate aceste articole pot fi găsite în Davidson (1984). Trimiterile care urmează se fac la această lucrare. O tratare simplă și excelentă a ideilor lui Davidson poate fi găsită în cap. 12 din Hacking (1975). O tratare mai generală, dar nu atât de clară, apare în cap. 2 din Platts (1979).

<sup>17</sup> Vezi, de exemplu, Davidson (1973), p. 139. Deși Davidson acceptă indeterminarea traducerii, el respinge, după cum îl înțeleg eu, indeterminarea referinței în sensul cerut. În schimb, pretinde Davidson ((1979), p. 239), avem pur și simplu o indeterminare în privința limbii pe care o vorbește un vorbitor. Oricum, dacă nu există nici o chestiune de fapt cu privire la care limbă, dintr-un număr de limbi având aceleași cuvinte sintactice, este vorbită de un vorbitor, atunci, după câte pot să-mi dau seama, nu există nici o chestiune de fapt cu privire la ceea ce se referă un cuvânt sintactic și deci referința *este* indeterminată.

limbii.<sup>18</sup> Adică, pentru orice propoziție,  $s$ , a limbii, dorim ca teoria să implice un enunț de forma:  $s$  înseamnă că  $p$ . De asemenea, Davidson sugerează încă două deziderate. Mai întâi, teoria ar trebui să fie finit axiomatizabilă, căci altfel nu ar putea avea o utilizare umană. În al doilea rând, teoria ar trebui să expună felul în care funcționează compoziționalitatea, adică felul în care are înțeles un întreg, pe baza felului în care au înțeles părțile sale.<sup>19</sup> Acum, ce trebuie făcut pentru a ajunge la o astfel de teorie?

Davidson sugerează folosirea aparatului teoriei tarskiene a adevărului pentru un limbaj. Dat fiind un limbaj de un anumit gen, Tarski (1936) arăta cum putem construi o teorie (finit axiomatizabilă) a adevărului pentru acel limbaj. Mai precis, pentru orice propoziție,  $s$ , a acelui limbaj, folosind o procedură de demonstrație canonică bine-definită, putem stabili o propoziție de forma:  $s$  este adevărată ddacă  $p$ , unde  $p$  este o propoziție a limbajului respectiv și poate fi considerată ca enunțând condițiile de adevăr pentru  $s$ . În terminologia lui Davidson, aceasta este  $T$ -propoziția pentru  $s$ . În plus, dacă  $t$  este o sub-formulă a lui  $s$ , demonstrația  $T$ -propoziției pentru  $s$  trece prin demonstrația  $T$ -propoziției pentru  $t$ .<sup>20</sup> Detaliile exacte ale construcției nu sunt relevante aici. Ele sunt cunoscute logicienilor și probabil că nu interesează pe alții. Așadar, nu le voi explica mai departe.

Acum, Frege sugera în mod foarte plauzibil că înțelesul unei propoziții declarative este dat de condițiile sale de adevăr. (Probabil, a cunoaște înțelesul unei astfel de propoziții este a cunoaște exact sub ce condiții este adevărată propoziția.) Davidson valorifica această idee și sugera că, dată fiind o teorie tarskiană adecvată pentru un limbaj,

---

<sup>18</sup> Strict vorbind, aici ar trebui să fie „rostire“, mai curând decât „propoziție“, dar voi ignora indexicalii și complicațiile pe care le aduc aici.

<sup>19</sup> S-ar putea pune în discuție aceste deziderate, dar astfel de chestiuni nu sunt importante aici.

<sup>20</sup> De fapt este vorba despre Schema Satisfacerii, mai curând decât despre  $T$ -schema, dar aceasta este doar o complicație tehnică.

$T$ -propoziția pentru propoziția  $s$  poate fi considerată ca dându-i înțelesul.<sup>21</sup>

După cum și era de așteptat, se pune problema a ceea ce înseamnă „adekvat” în acest context. În mod efectiv, o teorie adekvată a adevărului este o teorie care este verificată prin testări empirice (după cum susținea Quine) de un gen pe care Davidson îl descrie minuțios.<sup>22</sup> În linii mari, dată fiind  $T$ -propoziția pentru  $s$ , observăm dacă evidența empirică este în așa fel încât să verifice pretenția că vorbitorii cred  $s$  atunci când  $p$  – sau, probabil, cred  $s$  atunci când se poate presupune în mod rezonabil că sunt conștienți că  $p$ .<sup>23</sup> Cu cât sunt verificate în acest fel mai multe  $T$ -propoziții ale unei teorii, cu atât este mai bună teoria respectivă.

### §13.7

#### *Închidere semantică și contradicție*

Până acum toate bune. Ce legătură au toate acestea cu contradicțiile la limita gândirii? Legătura este pur și simplu următoarea: să presupunem că elaborăm o teorie a înțelesului pentru o limbă naturală, cum este limba română, în chiar acea limbă. Să considerăm propoziția „ $s$  nu este adevărată”, unde  $s$  este un nume propriu pentru această propoziție. Atunci teoria va da  $T$ -propoziția pentru  $s$ , și anume:

$s$  este adevărată dacă  $s$  nu este adevărată

(sau cel puțin un bicondițional al cărui membru din dreapta înseamnă același lucru cu „ $s$  nu este adevărată” și deci din care rezultă aceasta).

---

<sup>21</sup> Pentru a formula o teorie a adevărului pentru o limbă naturală este nevoie ca tehnicile tarskiene să fie extinse pentru a trata aspecte ale limbilor naturale care nu se găsesc în paradigmele tarskiene; aceasta este o parte a programului davidsonian.

<sup>22</sup> În mod special în (1973) și (1974a).

<sup>23</sup> Aceasta este mai mult versiunea lui McDowell a procesului. Vezi McDowell (1976) și de asemenea Platts (1979), cap. 2.

Aceasta este instanța  $T$ -schemei care generează paradoxul Mincinosului. Așadar, construcția noastră generează o contradicție la limita cogniției. Nu este vorba despre un accident: faptul că teoria ar trebui să genereze toate  $T$ -propozițiile este o parte a esenței sale ca teorie a înțelesului.<sup>24</sup> Astfel, tratarea înțelesului generează o altă contradicție la limita gândirii, care corespunde Schemei Incloziunii, după cum am văzut deja (secțiunea 10.2).

Davidson este conștient de această situație. Care este răspunsul său? Pretinzând nesiguranța, el spune (pp. 28 și urm.):

Paradoxurile semantice apar atunci când domeniul cuantorilor în limbajul obiect este în anumite sensuri prea generos. Dar nu este într-un totu clar cât de incorect ar fi pentru limba urdu sau limba vendiș să considerăm domeniul cuantorilor acestora ca insuficient pentru a furniza o definiție explicită a expresiei „adevărat-în-urdu” sau „adevărat-în-vendiș”. Sau, pentru a formula chestiunea într-un alt mod, poate mai serios, prin natura lucrurilor poate fi întotdeauna ceva ce prindem în înțelegerea limbii altuia (conceptul de adevăr) și pe care nu i-l putem comunica.

Concepția despre cuantori nu este într-un totu corectă: nu este nevoie ca o teorie tarskiană a adevărului să aibă resurse cuantificaționale pentru a transforma condițiile recursive de adevăr într-o definiție explicită a adevărului. Oricum, chestiunea esențială rămâne: noțiunea de adevăr pentru un limbaj poate întotdeauna să treacă dincolo de acel limbaj.

Soluția propusă de Davidson este esențialmente una tarskiană și, ca atare, una problematică, după cum am văzut deja (secțiunea 10.7). În contextul de față este însă mai interesant să observăm că evitarea contradicției la limita cogniției produce o nouă contradicție la limita exprimării. Căci, conform sugestiei lui Davidson, noțiunea de adevăr într-un limbaj  $L$  nu este exprimabilă în  $L$ . În particular, expresia

---

<sup>24</sup> Am arătat aceasta în Priest (1987), secțiunea 4.3. De fapt, ocolul printr-o tratare davidsoniană a înțelesului nu este esențial. Întrucât „ $s$  înseamnă că  $p$ ” implică „ $s$  este adevărată dacă  $p$ ”, orice teorie a înțelesului care furnizează înțelesul fiecărei propoziții în maniera indicată va antrena contradicția Mincinosului.

„adevărat-în-română“ nu este exprimabilă în limba română (Transcendență). Dar, desigur, este exprimată în limba română prin „adevărat-în-română“ (Închidere).<sup>25</sup> Pentru a spune ceea ce nu poate fi exprimat, trebuie să fie exprimat exact acel lucru.

Sugestia lui Davidson conform căreia un vorbitor al unei limbi naturale poate avea un concept de adevăr pe care vorbitorul unei alte limbi naturale nu îl are ar apărea, de asemenea, ca fiind dincolo de limita exprimării (deși este exprimată), cel puțin potrivit teoriei lui Davidson. În articolul său „On the Very Idea of a Conceptual Scheme“ (1974b) Davidson argumentează că pretenția potrivit căreia un vorbitor poate avea concepte pe care altul nu le are – adică poate avea o schemă conceptuală diferită – nu are, în ultimă instanță, nici un sens (pp. 197 și urm.):

Ar fi greșit să se rezume spunându-se că am arătat cum este posibilă comunicarea între persoane care au scheme diferite, o modalitate care funcționează fără a avea nevoie de ceea ce nu poate fi, și anume de un teren neutru sau un sistem de coordonate comun. Căci nu am găsit nici un temei inteligibil pe baza căruia să se poată spune că schemele sunt diferite. Ar fi tot atât de greșit să se proclame vestea victorioasă conform căreia întreaga omenire – sau cel puțin toți cei care vorbesc o limbă – împărtășesc o schemă și o ontologie comune. Căci dacă nu putem să spunem în mod inteligibil că schemele sunt diferite, nu putem nici să spunem în mod inteligibil că ele sunt una.

Argumentul pentru acest punct de vedere este unul destul de lung, dar, dacă l-am înțeles bine, vizează respingerea corelatelor semantice și, prin urmare, a indeterminării traducerii. Dacă ar fi să se considere conceptele așa cum o făcea Frege, atunci nu ar fi nici o problemă în legătură cu ideea că vorbitorul *A* are un concept pe care vorbitorul *B* nu îl are: aceasta este doar o relație de un anumit gen între un vorbitor și o corelată semantică. Dar această mișcare nu este disponibilă nici pentru Quine și nici pentru Davidson. Singura modalitate în care oricare dintre ei ar putea să dea sens ideii revine

---

<sup>25</sup> Vezi Priest și Crosthwaite (1989), pp. 384 și urm.

la pretenția că (o parte din) limba vorbitorului *A* nu poate fi tradusă în limba vorbitorului *B*. Dar această situație nu poate să apară nici o dată: traducerea este întotdeauna posibilă. Trebuie să fie un preț: traducerea ne poate cere să atribuim vorbitorilor unele opinii bizare (p. 197). Dacă, de exemplu, traducem cuvântul „gavagai“ prin „carte“, iar vorbitorii tind să-l rostească drept „trec iepurii“, atunci poate că trebuie să le atribuim acestora unele opinii metafizice bizare, de exemplu opinia că iepurii au scrieri în ei (în măruntaiele lor?). Dar culturile bizare au opinii metafizice bizare, așa încât o astfel de opinie nu apare chiar atât de exagerată. Dacă ar exista o traducere în mod determinat corectă, traducerea noastră ar putea fi greșită. Dar tocmai existența unei traduceri în mod unic corectă este exclusă de indeterminarea traducerii.

Așadar, atât enunțul conform căruia expresia adevărat-în-română nu este exprimabil, cât și însăși pretenția că un vorbitor are un concept pe care nu îl are un altul apar a fi contradicții la limitele exprimării (cel puțin în cadrul concepției Quine/Davidson).

## *Concluzie*

Am văzut în acest capitol cum o teorie a înțelesului care aruncă peste bord noțiunea de corelată semantică poate, totuși, să genereze contradicții la limita gândirii. Teoria Quine/Davidson dă naștere la contradicții la limitele exprimării atât din cauza indeterminării sensului și a referinței, cât și din cauza încercării de a evita contradicțiile la limita gândirii.

Deși atât Quine, cât și Davidson resping existența corelatelor semantice, ambii lucrează foarte mult în tradiția condițiilor de adevăr fregeene. Oricum, există abordări ale înțelesului care ajung la noțiunea de corelată semantică dintr-o direcție cu totul diferită. Una dintre acestea a fost propusă chiar de Wittgenstein din ultima perioadă. O alta a fost propusă de Derrida, a cărui operă este inspirată de Saussure, mai curând decât de Frege. În capitolul următor vom examina aceste abordări și vom vedea dacă au mai mult succes în evitarea contradicțiilor la limita gândirii.

## 14. CONȘTIINȚĂ, REGULI ȘI *DIFFÉRANCE*

### *Introducere*

În ultimul capitol am examinat abordarea înțelesului de către Quine și Davidson. Am văzut că această abordare respinge existența corelatelor semantice, acceptă drept consecință indeterminarea sensului și totuși produce contradicții la limita gândirii. Abordarea lor nu este (în mod necesar) una behavioristă, după cum am observat (în secțiunile 13.3 și 13.6), dar este cu siguranță o abordare la persoana a treia a înțelesului. Nu dă nici o descriere a cum este să folosești un limbaj din perspectiva persoanei întâi, a conștiinței, dacă doriți. În mod tradițional – cel puțin în tradiția idealistă a lui Locke și a altora – această perspectivă era considerată a fi esența înțelesului.<sup>1</sup> Ca atare, se poate crede că am scăpat până acum din vedere un element important al poveștii, precum și că această scăpare viciază orice concluzie pe care am putea să o tragem din considerațiile noastre despre limbaj. Scopul acestui capitol este de a trata acest subiect.

Vom face asta prin intermediul examinării concepțiilor a doi autori întrucâtva diferiți: Wittgenstein din ultima perioadă, cea a *Cercetărilor filosofice*, și autorul francez contemporan Derrida. Aceștia sunt filosofi foarte diferiți în privința tradiției la care aderă, a stilului scrierilor lor și a obiectivelor pe care și le propun. Cu toate acestea, în contextul de față ei sunt izbitor de similari. Ambii resping tratările înțelesului bazate pe corelate semantice (deși nici unul dintre ei nu formulează problema în acești termeni), ambii acceptă drept consecință indeterminarea sensului, ambii iau în considerare

---

<sup>1</sup> Vezi Hacking (1975), Partea A.



relația dintre conștiință și înțeles și ambii adoptă o opoziție chinuitoare și adesea frustrantă la adresa subiectelor filosofice.<sup>2</sup> În acest capitol vom vedea toate aceste lucruri. De asemenea, vom vedea o altă trăsătură pe care cei doi o împărtășesc – unul cu altul și ambii cu alți autori care au scris despre înțeles și despre care am discutat: toate concepțiile lor trec peste limitele exprimabilului și astfel furnizează contradicții la limita gândirii.

### §14.1

#### ***Wittgenstein și numele***

Să începem cu Wittgenstein. După cum este binecunoscut, Wittgenstein a ajuns să respingă mult din doctrinele *Tractatus*-ului în cea de-a doua parte a vieții sale. În locul acestora a adoptat puncte de vedere foarte diferite despre limbaj și înțeles. Acestea sunt prezentate în Partea I a lucrării sale *Cercetări filosofice* (1953).<sup>3</sup> De asemenea, există material relevant din acest punct de vedere în unele părți din *Remarci asupra fundamentelor matematicii*. Una dintre cele mai subtile analize a materialului relevant este cea a lui Kripke din (1982)<sup>4</sup> și ceea ce spun eu aici este puternic influențat de această analiză. Bineînțeles, analiza lui Kripke este de discutat.<sup>5</sup> Mie mi se pare că interpretarea dată de el este în general corectă, dar nu vreau să intru într-o dezbatere exegetică aici. Ca și până acum, principala mea preocupare privește natura argumentelor in se se și

---

<sup>2</sup> Aspecte ale asemănărilor și deosebirilor dintre cei doi filosofi sunt discutate în Garver (1973) și în Grene (1976).

<sup>3</sup> Voi prefixa referințele la paragrafele din *Cercetări* cu „CF”. Citatele sunt luate din cea de-a treia ediție, 1967.

<sup>4</sup> Referințele se fac la această ediție.

<sup>5</sup> De exemplu, critici ale interpretărilor lui Kripke pot fi găsite în Goldfarb (1985), Tait (1986) și Werhane (1987). Cartea lui Kripke a inițiat o bogată literatură, o parte din aceasta tratând interpretarea sa, iar o altă parte tratând argumentele sale sau ambele aspecte. Pentru o discuție excelentă și o trecere în revistă (în nici un caz exhaustivă) a lucrărilor de referință, vezi Boghossian (1989). Am rezistat tentației să iau în considerare aici lucrările de referință: pentru a o face așa cum trebuie mi-ar fi trebuit mai mult spațiu decât se impune în acest context.

nu faptul că le-a formulat o anumită persoană. Discuția mea ar trebui să fie înțeleasă în lumina acestor comentarii.

După cum este binecunoscut, *Cercetările* debutează cu un citat din Augustin, în care acesta prezintă o versiune a tratării înțelesului ce face apel la corelate semantice pentru toate cuvintele: toate cuvintele sunt nume și numesc obiecte. (Ar fi putut tot atât de bine să debuteze cu un citat corespunzător din *Tractatus*.) Prima parte a *Cercetărilor* reprezintă o critică a acestui citat (și a altor teme tractariene). De exemplu, avem (CF120):<sup>6</sup>

Tu spui: problema nu este cuvântul, ci înțelesul acestuia și te gândești la înțeles ca la un lucru de același gen cu cuvântul, și totuși diferit de cuvânt. Aici cuvântul, acolo înțelesul. Banii și vaca pe care o poți cumpăra cu aceștia. (Dar prin contrast: banii și utilizarea acestora.)

Dacă, deci, înțelesurile cuvintelor nu sunt determinate de legăturile acestora cu corelatele semantice, ce determină înțelesul lor? De exemplu, ce anume face să fie corect pentru mine să aplic cuvântul „carte“, când îl voi utiliza data viitoare, la una dintre cărțile de pe raftul meu și nu la motocicletă cu care mă voi duce acasă?

## §14.2

### *A urma o regulă*

Utilizarea limbajului este o activitate guvernată de reguli. Ceea ce determină corectitudinea sau incorectitudinea felului în care utilizez cuvântul „carte“ este o anumită regulă de aplicare, cum este, de exemplu, regula: *aplică întotdeauna cuvântul „carte“ la cărți (și numai la cărți)*. Putem, deci, să formulăm problema mai general. Atunci când urmăim o regulă, ce anume determină corectitudinea comportamentului nostru? Paragrafele care urmează după CF143 conțin o discuție susținută a acestei chestiuni. Răspunsul implicit în aceste paragrafe este: nimic.

---

<sup>6</sup> Vezi, de asemenea, și CF10-14.

Pentru început, nu folosește la nimic să spui că regula însăși determină comportamentul corect. Căci ce anume determină felul în care este aplicată regula? De exemplu, atunci când aplic data viitoare regula enunțată în paragraful anterior, de ce nu pot pur și simplu să iau cuvântul „cărți“, așa cum apare în regulă, ca aplicându-se motocicletelor? Fără îndoială, din cauza înțelesului cuvântului „carte“; dar în discuție era tocmai chestiunea a ceea ce determină înțelesul pe care îl are cuvântul „carte“, deci nu stăm mai bine în acest fel. Atunci, pesemne că există o regulă cu privire la felul în care să aplicăm regula. Dar această sugestie reorientează datele problemei și ne lansează într-un regres care este în mod clar vicios (CF86).

Atunci, pesemne că ceea ce determină chestiunea este o stare mentală asociată regulii. De exemplu, pesemne că regula de utilizare a cuvântului „carte“ îmi evocă imagina mentală a unei cărți, iar eu pur și simplu pun în corespondență imaginea cu obiectul. Multe pasaje din *Cercetări* explică faptul că adesea nu există nici o stare mentală care să însoțească înțelegerea a ceva și, *a fortiori*, care să determine înțelesul. Dar chiar dacă ar exista candidați adecvați pentru astfel de stări mentale, nu este greu de văzut, după cum arată Wittgenstein, că aceștia nu pot îndeplini sarcina cerută. Argumentul este similar cu cel din paragraful anterior. Ar trebui ca orice stare mentală să fie aplicată într-un anumit fel. Ce anume determină aplicarea acesteia? De exemplu, o imagine a unei cărți ar putea la fel de bine să reprezinte o carte de o anumită culoare, forma unei cărți, știință de carte sau multe alte lucruri. În formularea lui Wittgenstein (CF139):

Să presupunem că la auzul cuvântului „cub“ îți vine în minte un tablou, ceva de genul unui desen al unui cub, să spunem. În ce sens acest tablou poate să fie luat sau nu drept o utilizare a cuvântului „cub“? – Poate că spui: „Este foarte simplu; – dacă îmi apare acel tablou, iar eu arăt către o prismă triunghiulară, de pildă, și spun că este un cub, atunci această utilizare a cuvântului nu se potrivește cu tabloul.“ – Dar nu se potrivește? Am ales în mod intenționat un exemplu din care să ne putem reprezenta o *metodă de proiecție* care să facă în cele din urmă ca tabloul să se potrivească.

Tabloul cubului ne-a *sugerat*, desigur, o anumită utilizare, dar era posibil să dau o altă utilizare.<sup>7</sup>

Sau pesemne este vorba despre un alt gen de stare mentală. De exemplu, ceea ce determină aplicarea cuvântului *carte* poate fi intenția de a utiliza cuvântul „*carte*” pentru a-l aplica la cărți. Nici această sugestie nu este mai bună. Căci ce anume determină ca acele cărți din intenție să reprezinte cărți din realitate și nu motociclete? În mod notoriu, reprezentările, mentale sau de alt gen, nu trebuie să fie de fel aidoma cu ceea ce reprezintă. Comentarii similare se vor aplica și altor stări mentale (intensionale). După cum se spune în CF693: „nimic nu este mai nepotrivit decât să numești înțelesul o activitate mentală”.

Deși *Cercetările* nu consideră toate aspectele minții sau ale acțiunii care, după cum s-ar putea sugera, dau seama de determinarea activității de urmare de reguli, considerațiile avansate de Wittgenstein sunt îndeajuns de generale și este greu de văzut care ar fi acei candidați care să scape acestora.<sup>8</sup> Așadar, el conchide (CF201):

Acesta era paradoxul nostru: nici un plan de acțiune nu ar putea fi determinat de o regulă, deoarece orice plan de acțiune poate fi pus în acord cu regula. Răspunsul era: dacă orice poate fi pus în acord cu o regulă, atunci orice poate fi pus în dezacord cu acea regulă. Și deci nu am avea aici nici acord, nici dezacord.

Întrucât înțelesul este un caz special de urmare de reguli, rezultă că nimic nu determină aplicabilitatea cuvântului „*carte*” la cărți, mai curând decât la motociclete; și așa mai departe pentru toate celelalte cuvinte. Altfel spus, nimic nu determină faptul că un cuvânt înseamnă ceva. Wittgenstein nu trage concluzia în mod explicit

---

<sup>7</sup> CF141 continuă: „Să presupunem, totuși, că ne vine în minte nu doar tabloul cubului, ci și metoda de proiectare. – Cum ar trebui să-mi reprezint asta? – Poate că am în minte o schemă care înfățișează metoda de proiecție: să spunem un tablou a două cuburi unite prin linii de proiecție. – Dar mă ajută cu ceva? Nu pot să-mi reprezint acum și alte aplicații ale acestei scheme? – Ei bine, pot.”

<sup>8</sup> Alți candidați sunt discutați în cap. 1 din Kripke (1982).

(după cum observă Kripke, și vom reveni imediat la această concluzie). Oricum, Kripke trage această concluzie în locul său (p. 21). (În citatul din Kripke, *quus* este o funcție aritmetică identică cu funcția plus în cazurile calculate până acum, dar diferită de plus în cazul următor.\*)

Acesta, deci, este paradoxul sceptic. Atunci când răspund într-un fel, mai curând decât în altul, la o problemă cum este „68 + 57“, nu pot avea nici o justificare pentru un răspuns, mai curând decât pentru celălalt. Întrucât nu se poate replica scepticului care presupune că [prin „+“] eu înțeleg *quus*, nu există nici un fapt în privința mea care să distingă între înțelesul meu de plus și înțelesul meu de *quus*. Într-adevăr, nu există nici un fapt în privința mea care să distingă între înțelesul de „plus“ pe care îl dau unei funcții definite (și care determină răspunsul meu în noile cazuri) și nici un înțeles.

### §14.3

#### *Jocuri de limbaj*

Aceste considerații distrug, la urma urmelor, înțelesul. Situația apare ca fiind intolerabilă. Ce spune Wittgenstein despre această situație? Wittgenstein dă ceea ce Kripke numește o „soluție sceptică“ a paradoxului. O soluție directă a unui paradox este pur și simplu o modalitate de a arăta că argumentele pentru concluzia în discuție sunt greșite. Dar Wittgenstein însuși a susținut argumentele relevante, așa încât această opțiune nu îi este disponibilă. Prin contrast, o soluție sceptică este o modalitate de a accepta concluzia, explicând, însă, cum ne putem împăca cu aceasta. În cazul lui Wittgenstein, aceasta este o explicație a felului în care reușim să utilizăm limbajul, chiar dacă nu există nici un înțeles determinat. Cheia acestei utilizări o reprezintă concepția sa despre urmarea de reguli.

---

\* Kripke definește funcția *quus*, pe care o notează cu „ $\oplus$ “, după cum urmează:  $x \oplus y = x + y$ , dacă  $x, y < 57$ ; altfel,  $x \oplus y = 5$ .

Potrivit lui Wittgenstein, a urma o regulă este pur și simplu a face ceva într-un anumit fel pe care îl considerăm a fi inevitabil după o perioadă de instruire. După o anumită instruire, eu aplic cuvântul „carte“ la exemplare ale *Criticii rațiunii pure*, ale *Tractatus*-ului ș.a.m.d. și nu îl aplic, de exemplu, motocicletei mele. Și cu asta basta. CF217 ne spune:

„Cum pot să urmez o regulă?“ – dacă aceasta nu este o întrebare despre cauze, atunci este despre justificarea pentru urmarea regulii în felul în care o fac.

Dacă am epuizat justificarea, am dat de miezul dur al problemei și sapa mi s-a îndoit. Sunt, atunci, înclinat să răspund: „Este pur și simplu ceea ce fac.“

Ce anume diferențiază, atunci, acest comportament de un răspuns întru totul subiectiv? Faptul că toți ceilalți (sau cel puțin mulți alții) acționează în același fel. Dacă cineva nu răspunde în acest fel, atunci spunem că acel cineva nu a învățat limbajul. Dacă cineva nu răspunde la o instruire sau reinstruire adecvată, îl socotim drept debil mintal sau alienat mintal. Prin urmare, chiar posibilitatea de a utiliza limbajul depinde de împrejurarea că multe persoane *au* dispozițiile de a răspunde la instruire în același fel. Fără aceasta, noțiunea de a urma o regulă nu ar avea nici un sens. În formularea lui Wittgenstein (CF199):

Nu este posibil să fi existat doar o singură ocazie în care cineva a urmat o regulă. Nu este posibil să fi existat doar o singură ocazie în care s-a făcut o relatare, s-a dat sau s-a înțeles un ordin ș.a.m.d. – A urma o regulă, a relata ceva, a da un ordin, a juca o partidă de șah sunt *practici* (uzanțe, cutume).<sup>9</sup>

Rezultă că, atunci când se pune problema felului în care ar trebui să fie utilizat limbajul, nu există o curte de apel mai înaltă decât practica împărtășită, „jocul de limbaj“ care este jucat. În formularea lui Wittgenstein (CF124):

---

<sup>9</sup> Vezi, de asemenea, CF202.

Filosofia nu trebuie să se opună utilizării obișnuite a limbii, ea poate numai să o descrie (...) Ea lasă totul așa cum a fost.<sup>10</sup>

Dar acum avem o problemă. Unul dintre jocurile de limbaj pe care le jucăm este despre înțeles. Noi spunem că unele rostiri au înțeles și că unele nu au înțeles, că „motocicletă” și „carte” înseamnă lucruri diferite ș.a.m.d. În particular, și în conformitate cu aceasta, concepția după care nu există înțeles determinat sau după care nu există nici o modalitate corectă determinată de a aplica cuvântul „carte” este în mod flagrant falsă. Prețul plătit de soluția lui Wittgenstein este, prin urmare, acela că însăși soluția arată că analiza lui Wittgenstein este falsă sau, mai bine spus, soluția sa nu-i lasă la dispoziție nici un limbaj în care să-și exprime pretențiile despre înțeles și, în general, despre urmarea de reguli, întrucât Wittgenstein tocmai a reușit să justifice *status quo*-ul lingvistic. Kripke formulează foarte bine această situație, după cum urmează (pp. 69 și urm.):

Presupun că motivul (...) neputinței declarate a lui Wittgenstein de a scrie o lucrare cu argumente și concluzii sistematizate în mod obișnuit provine, cel puțin în parte, din natura preocupării sale, și nu din înclinații personale sau stilistice. Dacă (...) Wittgenstein și-ar fi enunțat efectul concluziilor sale sub forma unor teze categorice, atunci i-ar fi fost foarte greu să evite formularea doctrinelor sale într-o formă care constă din negații evidente ale aserțiunilor noastre obișnuite (...) Dacă, pe de altă parte, nu ne enunțăm concluziile sub forma unor teze filosofice clare, este mai ușor să evităm pericolul negării vreunei opinii obișnuite (...) Ori de câte ori oponentul nostru insistă asupra adecvării perfecte a unei forme de exprimare obișnuite (e.g. că „pașii sunt determinați de formulă”, „aplicațiile viitoare sunt deja prezente”), putem pretinde că, dacă aceste expresii sunt înțelese în mod adecvat, suntem de acord. Pericolul apare atunci când încercăm să dăm o formulare precisă a ceea ce negăm – ce „interpretare eronată” dă oponentul nostru înțelesurilor obișnuite ale expresiei. Poate fi greu să faci asta fără să produci în continuare un alt enunț care, trebuie să admitem, este încă „perfect în regulă, dacă este înțeles în mod adecvat”.

---

<sup>10</sup> Sau în formularea sa dintr-un alt context (CF98): „orice propoziție a limbii noastre este ‘în ordine așa cum este’”.

Greu? De fapt imposibil, deoarece chiar teza lui Wittgenstein este cea a indeterminării normelor urmăririi de reguli. Situația este acum una foarte familiară: avem o altă contradicție la limita exprimării. Felul în care Wittgenstein tratează urmarea de reguli implică faptul că cele mai importante concluzii ale argumentelor sale sceptice nu pot fi exprimate. Situația este aceeași cu cea din *Tractatus*. Dar în timp ce în *Tractatus* Wittgenstein alege să își prezinte concluziile în mod explicit, în *Cercetări* el este mult mai precaut (dacă Kripke are dreptate), refuzând să enunțe chestiunea și doar sugerând-o. În secțiunea 1.3 am văzut că punctele de vedere ale lui Cratylos îl împingeau pe acesta în aceeași încurcătură. În *Cercetări*, Wittgenstein optează pentru tăcerea lui Cratylos.

Cu toate acestea, chestiunea rămâne: concluzia care rezultă din argumentele sceptice, și pe care Wittgenstein o dorește a fi înțeleasă de către noi, este dincolo de exprimare (Transcendență). Și totuși este posibil să o exprimi; tocmai am făcut-o și a făcut-o și Kripke (Închidere). Așadar, avem o contradicție la limita exprimării.

*CF119* spune:

Rezultatele filosofiei constau din descoperirea a câte unui nonsens și a cucuierilor pe care le dobândește înțelegerea atunci când se ciocnește de limitele limbii. Aceste cucuie ne fac să estimăm valoarea acestor descoperiri.

Este tocmai faptul că atunci când facem descoperirea, nu putem să o exprimăm (dar o facem).

## §14.4

### *Derrida despre prezență*

Atât despre Wittgenstein. Să ne îndreptăm acum atenția asupra lui Derrida. Derrida este un filosof literar. Această afirmație este adevărată în două sensuri. Primul sens este acela că opera sa încalcă separarea tradițională dintre filosofie și critica literară. Voi considera doar acea parte a operei sale care se referă la tema indeterminării sensului (deși, pesemne, aceasta este partea principală a operei



sale teoretice).<sup>11</sup> Cel de-al doilea sens în care Derrida este un filosof literar este acela că el evită adesea stilurile tradiționale de a scrie filosofie în favoarea unor stiluri care ar putea fi mai familiare în operele literare. Un motiv pentru aceasta ar putea fi problema – pe care tocmai am întâlnit-o la Wittgenstein – de a spune direct ceea ce vrea să spună.<sup>12</sup> În orice caz, oricare ar fi motivul, stilul lui Derrida îl face pe acesta deosebit de greu de înțeles. Din acest motiv, nu sunt sigur că l-am înțeles pe Derrida – și această nesiguranță este mai mare decât în cazul oricărui alt filosof discutat în această carte.<sup>13</sup>

Oricum, lăsând la o parte acest avertisment, să începem cu principala teză filosofică a lui Derrida: negarea prezenței. Ceea ce eu am numit corelate semantice, Derrida numește *semnificat transcendental*. Și pentru orice se presupune că joacă acest rol, Derrida folosește numele de *prezență*. Referințele fregeene și obiectele tractariene sunt prezențe (și tot așa sunt ideile lockeene), chiar dacă nu acestea sunt cele asupra cărora Derrida își îndreaptă atenția în mod explicit. Exemple citate mai frecvent sunt: esența, Ființa și în special conștiința. Acestea sunt unele dintre conceptele centrale ale filosofiei occidentale. De fapt, Derrida consideră că filosofia este exact acel subiect care susține manifestarea unei prezențe sau a alteia. În formularea sa ((1981), p. 20):

întreaga istorie a metafizicii (...) impune și nu va înceta să impună asupra întregii științe a semiologiei această căutare esențială a unui „semnificat transcendental“.

---

<sup>11</sup> Pentru o introducere generală în gândirea lui Derrida pot fi consultate mai multe lucrări, de exemplu Norris (1987). Teritoriul pe care îl vom acoperi este foarte bine examinat în Culler (1979).

<sup>12</sup> Este foarte interesant că unul dintre cei care l-au influențat pe Derrida, Nietzsche, folosește această tehnică pentru motive similare, conform unuia dintre comentarii săi. Nehamas (1985) argumentează că Nietzsche adoptă un punct de vedere conform căruia nu există nici un adevăr absolut, ci numai adevăruri relative, „perspective“. Problema este că pentru a descrie acest punct de vedere, acesta trebuie avansat ca un adevăr non-relativ. Am întâlnit o problemă similară la Protagoras, în secțiunea 3.8.

<sup>13</sup> Dar atunci, dacă Derrida are dreptate, pesemne că nu este nimic determinat de înțeles.

Întrebarea dacă Derrida are dreptate atunci când prezintă în acest fel întreaga istorie a filosofiei occidentale este interesantă, dar nu trebuie să ne preocupe aici.

### §14.5 ... și absență

Atât despre ceea ce este prezența. Să vedem acum ce este negația acesteia. Atunci când Derrida neagă prezența, el neagă că ceva poate servi, ca o prezență, la întemeierea sensului. Următoarea întrebare este evidentă: dacă enunțurile nu au înțeles în virtutea întemeierii lor pe corelate semantice, cum au înțeles acestea? Derrida dă un răspuns la această întrebare prin intermediul unei critici a teoriilor structuraliste ale înțelesului, în special a teoriei lui Saussure.<sup>14</sup>

Și structuralismul respinge concepția conform căreia o expresie are înțeles în virtutea conceptului pe care îl exprimă în sine și prin sine. Structuralismul observă că expresiile apar în familii, adesea binare, și pretinde că o expresie are înțeles în virtutea celorlalte expresii din familia respectivă și, în particular, în virtutea poziției sale contrastante în familia respectivă. Astfel, de exemplu, să considerăm cuvântul „roșu“. Acesta aparține familiei cuvintelor despre culori {roșu, verde, albastru, ...} și ceea ce îl face să însemne roșu este pur și simplu aceea că nu înseamnă verde, albastru etc. Similar pentru „albastru“. Mai exact, pentru a înlătura de aici aerul de circularitate, putem să formulăm chestiunea după cum urmează: fiecare cuvânt din familie are înțeles în virtutea rețelei sale de relații de opoziție față de ceilalți membri ai familiei, adică a diferenței față de aceștia.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Această critică poate fi găsită în paginile de tinerețe ale lui Derrida (1974) și este rezumată în mod util în pp. 19 și urm. din (1981).

<sup>15</sup> Este foarte interesant că putem găsi considerații similare la Wittgenstein din perioada de mijloc. Vezi (1975), p. 317. Pentru o discuție despre asemănările dintre Saussure și Wittgenstein, vezi Harris (1988).

Derrida acceptă măcar atât din structuralism, dar respinge alte aspecte ale gândirii lui Saussure. În mod hotărâtor, el respinge noțiunea de semn a lui Saussure. Potrivit acestei noțiuni, semnul este constituit din două aspecte: semnificantul (adică simbolul fizic) și semnificatul (conceptul exprimat de acesta). Chiar dacă semnul poate fi dependent în privința identității sale de locul său în rețeaua relațiilor de înțeles, semnificantul este conceptualizat în continuare ca fiind corespunzător unui unic concept, semnificatul; iar aceasta este o prezență.

Dar cum putem localiza acest concept? Potrivit lui Saussure, nu în scriitură. Căci atunci când un cuvânt sau o secvență lingvistică mai lungă – pe care o putem numi *text*<sup>16</sup> – este scrisă, aceasta continuă să existe independent de rostirea sa și poate ajunge să ia tot felul de înțelesuri diferite în virtutea noilor contexte. De exemplu, poemul lui Shelley *Ozymandias* ne prezintă un călător care întâlnește soclul unei statui aflat în mijlocul unui deșert. Acest soclu este tot ce a mai rămas dintr-un fost mare imperiu. Pe soclu sunt scrise cuvintele:

Numele meu este Ozymandias, rege al regilor:  
Priviți-mi faptele mărețe și deznădăjduiți.

În contextul inițial, aceste cuvinte intenționau în mod clar să scoată în evidență insignifianța oricărui alt om în afara lui Ozymandias; acum ele scot în evidență vanitatea acelei pretenții. Derrida numește acest fenomen *iterabilitatea* textului.

Pentru a găsi conceptul, prin urmare, trebuie să examinăm intențiile (i.e. conștiința) vorbitorului. Acesta este, deci, un gen de prezență (mai mult decât atât, este chiar cazul paradigmatic pentru Derrida, întrucât, la urma urmelor, înțelesul este prezent în conștiință). Dar ce am găsi dacă am examina intențiile vorbitorului? După

---

<sup>16</sup> Noțiunea de text este mai largă decât cea de limbaj și cuprinde și alte forme de reprezentare, cum sunt tablourile, reclamele etc. Această chestiune nu schimbă lucrurile în privința celor susținute aici, așa încât am să ignor aceste alte forme.

câte s-ar putea presupune, acestea ar fi ceva de genul: rostind cutare și cutare, am intenționat să înțeleg asta și asta.<sup>17</sup> Prin urmare, nu am găsi înțelesuri, ci doar mai multe cuvinte (asta și asta). Și dacă ar fi să cerem înțelesul *acestor* cuvinte, am găsi doar *mai multe* cuvinte. Așadar, nu vom evada niciodată din cercul cuvintelor într-un târâm al corelatelor semantice. Fiecare cuvânt trimite la alte cuvinte la nesfârșit, iar această relație de trimitere sau, pasămite mai bine, de amânare, este tot atât de constitutivă pentru înțeles ca și diferențele lui Saussure. În formularea lui Derrida ((1981), p. 26):

Indiferent dacă în ordinea discursului vorbit sau scris, nici un element nu poate funcționa ca semn fără să trimită la un alt element, care nu este el însuși pur și simplu prezent. Această împletitură are drept rezultat faptul că fiecare „element” – fonem sau grafem – este constituit pe baza urmelor lăsate în acesta de celelalte elemente ale lanțului sau ale sistemului.

Astfel, înțelesul este constituit de întreaga rețea a diferențelor și deopotrivă a amânărilor. Pentru această rețea, Derrida inventează neologismul „*différance*“.\* Așadar, înțelesul este constituit de, în formularea lui Derrida, „jocul” de *différance*.

## §14.6

### *Deconstrucția*

Înainte de a încheia cu noțiunile fundamentale ale lui Derrida, trebuie să mai discutăm una dintre acestea: deconstrucția. După cum am spus, Derrida neagă prezența. După câte pot să-mi dau seama, el nu furnizează un argument general împotriva prezenței. Mai

---

<sup>17</sup> Sau, în varianta lui Grice (1975), a urmări ca ascultătorii să ajungă să creadă că (eu cred că) asta și asta prin intermediul recunoașterii acestei intenții.

\* Substantivul *différance* (cu *a*) este construit pe baza substantivului *différence* din familia verbului *différer*<sub>1</sub>, „a diferi, a se deosebi”, și un substantiv posibil, dar inexistent ca atare în limba franceză, din familia verbului *différer*<sub>2</sub>, „a amâna”. (Vezi prefața lui Radu Toma, „Despre paricid în filosofie”, la volumul Jacques Derrida, *Scriptura și diferența*, București, Editura Univers, 1998, pp. 12-13.)

curând, ceea ce face Derrida este să considere exemple de texte care susțin o noțiune de prezență, explicit sau implicit, și să arate că acestea se auto-subminează într-un fel sau altul. Această procedură se numește „deconstrucție“. Cu toate că detaliile felului în care se deconstruiește depind de textul respectiv, și deci se schimbă de la caz la caz, există un cadru general.

Să considerăm un text care susține o formă de prezență,  $\pi$ . Conform semioticii lui Saussure, acesta își extrage sensul din opusul formei respective, non- $\pi$ , iar aceasta înseamnă că perechea  $\langle \pi, \text{non-}\pi \rangle$  furnizează, într-un sens, o structură de suport pentru text. (Pot exista și alte perechi care furnizează alte aspecte ale structurii.) Dar membrii perechii nu sunt pe picior de egalitate; întrucât  $\pi$  este cel despre care se presupune că îndeplinește toată treaba metafizică,  $\pi$  este membrul principal al perechii. În jargonul deconstrucției,  $\pi$  este privilegiat.

Deconstrucția are loc în două etape (sau poate momente hegeliene, întrucât pot fi efectuate simultan). Prima etapă constă din răsturnarea privilegiatului pentru a face din non- $\pi$  membrul principal al perechii. Aceasta se realizează indicând felul în care textul, în contrast cu pretențiile acestuia, arată implicit că non- $\pi$  este cel mai important și mai fundamental membru al perechii. Din motive evidente, această etapă este numită „răsturnare“. Acum că ambii membri ai perechii sunt pe picior de egalitate, următoarea etapă constă din a examina însuși criteriul distincției dintre  $\pi$  și non- $\pi$  și a arăta că este vorba despre o falsă antiteză. Între aceștia există un spațiu în care se află alte concepte, care deopotrivă unesc și diferențiază membrii perechii, dar care nu sunt reductibile la nici unul dintre aceștia. Această etapă este numită „deplasare“. În mai multe privințe, această etapă ne amintește de cea de-a treia etapă a dialecticii hegeliene (secțiunea 7.3).<sup>18</sup> Se poate spune că noile concepte în discuție transcend (*aufhebt*) opozițiile în discuție. Aceste concepte sunt numite adesea „indecidabile“, printr-o analogie întrucâtva șubredă cu Teorema de Incompletitudine a lui Gödel, și sunt exprimate de

---

<sup>18</sup> Deși vezi Derrida (1981), p. 43.

cuvinte care apar în textele inițiale, dar care ajung să ia un înțeles cu totul nou. Acestea furnizează o bună parte din vocabularul deconstrucției: *supplément*, *hymen*, *parergon* etc.

Felul în care se pretinde că deconstrucția subminează textul este următorul. Mai întâi, răsturnarea arată că există anumite contradicții implicite în pretențiile textului. Aceasta este, desigur, o formă foarte tradițională de critică. (Într-un sens am văzut deja instanțe ale acesteia la lucru în capitolele anterioare cu privire la cunoaștere și scepticism (capitolul 3), fenomen și noumen (capitolul 5), conținut și formă (capitolul 12).) Rezultatul celei de-a doua etape este mult mai neobișnuit. Conceptul indecidabil care apare subminează distincția dintre conceptele contrastante inițiale ale perechii, deci și sensul acestora, și *a fortiori* orice încercare de a folosi contrastul pentru a fundamenta o tratare a înțelesului (prezenței).

Pentru scopurile de față, examinarea tuturor aplicațiilor date de Derrida acestei metode ar fi irelevantă. Totuși, să examinăm rapid un exemplu de astfel de aplicație, fie și numai pentru a pune puțină carne pe aceste oase întrucâtva abstracte. Acesta este constituit de discuția lui Derrida despre Rousseau din *De la Grammatologie*.<sup>19</sup> Ca și Saussure, Rousseau consideră că vorbirea este o formă de prezență într-un fel în care scriitura nu este, deoarece vorbirea este întotdeauna prezentă pentru conștiință. (În mod clar, Rousseau nu a folosit niciodată un dictafon.) Prin urmare, cuplul vorbire/scriitură este structura subiacentă a textului său, vorbirea fiind membrul privilegiat al acestui cuplu. Derrida argumentează că Rousseau este obligat să recunoască, în pofida tezei sale declarate, că scriitura este un supliment (înlocuitor) absolut necesar al vorbirii; se concede astfel că scriitura este cea mai fundamentală. Indecidabilul ce apare din această discuție este noțiunea de supliment, care descrie relația

---

<sup>19</sup> Un rezumat este dat la pp. 126-127 din Hart (1989); un altul poate fi găsit în Johnson (1981). Interesant în contextul de față, Staten (1984) (în special în capitolul 2) argumentează că *Cercetările* reprezintă un text care deconstruiește *Tractatus*-ul. În pofida faptului că, fără doar și poate, Wittgenstein din *Cercetări* se opune la ceea ce se opune și Derrida, socotesc că argumentul lui Staten, conform căruia metodologia din *Cercetări* este una deconstructivă, este neconvingător. Îmi pare că nu corespunde modelului pe care l-am schițat.

dintre vorbire și scriitură, dar care, în buna tradiție hegeliană, înseamnă deopotrivă „înlocuire” și „completare”, ceea ce distruge orice opoziție funcțională clară dintre vorbire și scriitură.

### §14.7

#### *Revanșa lui Cratylos*

Având concepțiile lui Derrida la îndemână, să ne (re)îndreptăm atenția acum asupra subiectului limitelor gândirii. Dacă Derrida are dreptate, nu există nici o prezență, nici un fundament ultim al înțelesului. În particular, nici un text nu poate arăta în mod imediat și transparent ceea ce înseamnă. Astfel, toate textele trebuie să fie interpretate – sau lecturate, pentru a folosi un jargon diferit. În plus, din cauza iterabilității sale, un text poate fi interpretat astfel încât să însemne lucruri diferite în contexte diferite (ceea ce nu înseamnă că poate interpretat astfel încât să nu însemne nimic). Nu se pune în nici un fel problema corectitudinii vreunei interpretări (deși aceasta nu înseamnă că toate interpretările sunt la fel de bune). În fine, și în orice caz, interpretarea unui text este doar un alt text care, deci, se cere a fi interpretat, dar care nu are el însuși o interpretare privilegiată.

Astfel, un text nu exprimă un înțeles intrinsec, dar poate fi luat ca însemnând indefinit de multe lucruri. Acum, să aplicăm această observație chiar la textul lui Derrida. Îl luăm pe Derrida ca susținând o anumită concepție, și anume ca argumentând împotriva prezenței, a determinării sensului. Și totuși, dacă Derrida are dreptate, atunci el nu susține nimic cu sens stabil și determinat. Atunci ce anume se presupune că înțelegem din ceea ce spune, dacă el nu spune nimic *ca atare*? Sau, ca să formulăm altfel, dat fiind că el exprimă anumite concepții (cele pe care le-am rezumat), el exprimă ceva (Închidere) ce, dacă are dreptate, nu poate fi exprimat (Transcendență).

Am mai întâlnit această situație într-un alt context. Este esențialmente problema lui Cratylos a felului în care se poate exprima ceva, dat fiind că înțelesul însuși este într-o stare de flux (secțiunea 1.3). După cum am văzut acolo, Cratylos poate evita contradicția

arătând pur și simplu că înțelesurile nu se schimbă pe termen scurt. Pentru o perioadă suficient de lungă, sensul unei aserțiuni este determinat sau fixat. Totuși, acest răspuns nu îi este disponibil lui Derrida. Înțelesul oricărui enunț este constituit de lanțul de interconexiuni (diferențe și amânări) dintre enunțul respectiv și alte enunțuri. Ori de câte ori cineva face o remarcă (sau cel puțin o remarcă despre același subiect), aceasta extinde lanțul și, prin urmare, schimbă înțelesul. Și cu cât se spune mai mult (de exemplu prin intermediul exegezei sau al clarificării!), cu atât mai rea devine situația, întrucât cu atât mai mult se schimbă înțelesul.

Există, însă, și un alt răspuns posibil. Acesta constă pur și simplu din a concede că textele lui Derrida nu au un sens fixat, dar a argumenta că acestea au o funcție într-un tot independentă de exprimarea unui astfel de sens. În particular, chiar dacă textele ar putea să nu însemne nimic în vreun sens absolut, ideea unei anumite lecturi a textelor este perfect inteligibilă. Acum, textele lui Derrida au fost lecturate (de el însuși și de alții) ca un atac asupra prezenței. Dacă așa stau lucrurile, atunci acestea și-au atins scopul. Cui îi pasă dacă textele sunt lecturate într-un alt mod de către un călător shelleyan ulterior? Cu alte cuvinte, textele au o anumită funcție în conjunctura filosofică prezentă și ele pot îndeplini această funcție fără a avea înțeles determinat. Aceasta, s-ar putea spune, este strategia scriiturii lui Derrida.<sup>20</sup>

## §14.8 Différance

Cu toate acestea, nu am încheiat încă cu limita exprimabilului. Căci există o modalitate mai fundamentală în care opera lui Derrida transcende limitele exprimării. O face atunci când tratează *différance*. *Différance* este o noțiune problematică, după cum au observat numeroși comentatori. Potrivit lui Derrida, *différance* este structura care

---

<sup>20</sup> În această privință, strategia lui Derrida nu este diferită de cea a lui Sextus. Vezi secțiunea 3.4.



dă naștere înțelesului, este precondiția oricărui înțeles. Noțiunea însăși este dincolo de exprimare: nu poate fi descrisă în nici un fel.<sup>21</sup> În formularea lui Derrida:

*différance* nu are nici un nume în limbajul nostru. Dar noi „știm deja“ că dacă este de nenumit, nu este așa în mod provizoriu, nu este așa pentru că limbajul nostru nu a găsit sau nu a primit acest *nume* sau pentru că ar trebui să-l căutăm în alt limbaj, în afara propriului nostru sistem finit. Este așa mai curând pentru că nu există defel un *nume* pentru asta, nici măcar numele de esență sau Ființă, nici măcar cel de „*différance*“, care nu este un nume, care nu este o unitate nominală pură și care se dislocă neîncetat într-un lanț de substituții diferite și amânate.

S-ar putea crede că această pretenție este o aberație mintală sau o simplă greșeală din partea lui Derrida. Nu este: i s-a impus prin logica internă a poziției sale. Aceasta se poate vedea punând laolaltă două observații.

Prima este aceea că deconstrucția este o operație care, atunci când este aplicată la un text structurat printr-o opoziție binară, produce, în etapa deplasării, o noțiune care nu este exprimabilă în termenii acelei opoziții și deci în textul structurat de acea opoziție. În formularea lui Derrida ((1981), p. 42):

Acestea fiind spuse – și pe de altă parte – a rămâne în această etapă [a deconstrucției, și anume în etapa răsturnării] este încă a opera pe terenul și în imanența sistemului care trebuie distrus. Prin intermediul acestei duble și precis stratificate, dislocate și dislocante, scriituri, trebuie de asemenea să trasăm intervalul dintre inversare, care aduce jos ceea ce era sus, și apariția iruptivă a unui nou „concept“, un concept care nu mai poate fi și nu ar fi putut fi inclus în fostul regim.

În legătură cu cea de-a doua observație, să notăm că totalitatea entităților lingvistice, adică textualitatea însăși, este structurată

---

<sup>21</sup> În (1982), p. 6, Derrida compară problema discursului despre *différance* cu problema pe care o aveau adepții teologiei negative, precum Cusanus, în privința discursului despre Dumnezeu.

printr-o anumită opoziție binară. Ceea ce au în comun *toate* entitățile de acest fel este presupuziția lor de tip metafizic (a prezenței); în mod crucial, semnul însuși, din care se alcătuiesc toate expresiile lingvistice, este noțiunea metafizică *par excellence*. În formularea lui Derrida ((1978), pp. 280 și urm.\*):

Nu are nici un sens să ne lipsim de conceptele metafizicii pentru a zgudui din temelii metafizica; nu dispunem de nici un limbaj – de nici o sintaxă și de nici un lexic – care să fie străin de această istorie [a metafizicii]; nu putem rosti nici o propoziție distructivă care să nu se fi mulat deja pe forma, logica și postulatele implicite a ceea ce ea își propune să conteste. Un exemplu dintre nenumăratele posibile: metafizica prezenței e zdruncinată de conceptul de *semn*. Dar din moment ce-ți propui să arăți astfel că (...) nu există un semnificat transcendent sau privilegiat și că jocul sau câmpul semnificației nu mai are, așadar, nici o limită, ar trebui – dar este tocmai ceea ce nu se poate face – să refuzi până și conceptul și termenul de semn. Aceasta deoarece semnificația „semn“ a fost dintotdeauna înțeleasă și determinată, în sensul său, ca semn-a-ceva, ca un semnificant ce trimite la un semnificat, ca un semnificant diferit de semnificatul său.

Însăși noțiunea de prezență, miezul metafizicii, este, prin urmare, înscrisă în orice expresie lingvistică,<sup>22</sup> așa încât perechea prezență/absență este cea care structurează textualitatea însăși, adică totalitatea textelor.

Așa stând lucrurile, putem aplica operația deconstructivă la această pereche. Ce obținem atunci? Ce noțiune se obține atunci când perechea prezență/absență este deconstruită? Răspunsul este, desigur, *différance*. *Différance* este noțiunea care apare prin deplasarea perechii prezență/absență și deci transcende membrii acestei perechi. Aceasta se întâmplă deoarece tocmai *différance* este ceea ce (Derrida (1974), p. 143):

---

\* Vezi traducerea românească de Bogdan Ghiu în Jacques Derrida, *op. cit.*, pp. 377-378.

<sup>22</sup> Aici, concepția lui Derrida este foarte asemănătoare cu concepția lui Kant privitoare la iluzia transcendentă (vezi secțiunea 6.1).

face ca opoziția dintre prezență și absență să fie posibilă. Fără posibilitatea dată de *différance*, nevoia de prezență ca atare nu și-ar găsi clipa de răgaz. Aceasta înseamnă pe deasupra că această nevoie poartă în sine soarta non-satisfacerii sale. *Différance* produce ceea ce împiedică, face posibil chiar lucrul pe care îl face imposibil.

Astfel (Derrida (1981), p. 27):

*différance* este, atunci, o structură și o mișcare ce nu mai poate fi concepută pe baza opoziției prezență/absență.

Pentru a rezuma cele două observații: prima este aceea că, dacă un text este deconstruit, atunci ajungem la o noțiune astfel încât faptele despre aceasta nu pot fi exprimate în textul respectiv. Cea de-a doua observație este aceea că noțiunea de *différance* este obținută prin deconstruirea totalității expresiilor lingvistice. Din aceste observații rezultă că faptele despre *différance* nu pot fi exprimate defel prin rostiri lingvistice. Așadar, constatăm că inexprimabilitatea noțiunii de *différance* nu este pur și simplu o ciudățenie a lui Derrida, ci este inerentă logicii poziției sale.

## §14.9 ... și *incloziune*

Pretențiile despre *différance* nu sunt exprimabile, dar propriile texte ale lui Derrida par a abunda în astfel de pretenții. Fie și numai pentru a spune că *différance* este inexprimabilă trebuie să te referi la *différance* pentru a spune ce este ceea ce nu poate fi exprimat. Această problemă a fost sesizată de mai mulți autori. Wood ((1980), p. 225), de exemplu, o formulează concis după cum urmează: „Derrida are problema de a spune ceea ce vrea să spună fără să ia în serios ceea ce spune.”

Ce face Derrida în legătură cu această situație? Una dintre strategiile pe care le adoptă este aceea de a folosi tehnica scrierii sub

ștersătură (împrumutată de la Heidegger), arătând astfel că propriile sale cuvinte nu înseamnă realmente ceea ce spun, astfel ((1982), p. 6):

Acum, dacă *différance* ~~este~~ (...) ceea ce face cu puțință prezentarea ființării-prezente, aceasta nu se prezintă niciodată.

Dar dacă cuvintele nu sunt de luat drept bune, ce se presupune că înseamnă acestea? Într-un interviu acordat lui Ronse, Derrida răspunde la această întrebare după cum urmează ((1981), p. 14):

Încerc să scriu (în) spațiul în care se pune problema vorbirii și a înțelesului. Încerc să scriu întrebarea: (ce este) să se înțeleagă ce se spune? Prin urmare, într-un astfel de spațiu și cu o astfel de întrebare drept ghid este necesar ca scriitura să nu însemne literalmente nimic. Nu că aceasta ar fi absurdă în sensul în care absurditatea a fost întotdeauna solidară cu înțelesul filosofic. Scriitura se provoacă pe sine, se propune pe sine, încearcă să se păstreze pe sine în punctul epuizării înțelesului.

Înlăturând orice echivoc, ceea ce spune Derrida este că propria sa scriitură este lipsită de înțeles. Așadar, reacția sa este exact cea a lui Wittgenstein din *Tractatus* (secțiunea 12.9) și a lui Quine (secțiunea 13.5). Dar ca și în cazul acestor doi filosofi, reacția lui Derrida este total nesatisfăcătoare. Căci Derrida *se face* înțeles pe sine și deci nu spune lucruri lipsite de înțeles. Într-adevăr, enunțurile sale despre *différance* intră în jocul acelor *différences* constituite de discuțiile despre texte (propria sa discuție și cele ale altora) și deci au înțeles potrivit propriei sale tratări în același fel în care au înțeles toate celelalte enunțuri.

Așadar, orice evaluare onestă a situației trebuie să admită că enunțurile despre *différance* sunt exprimabile. Avem, prin urmare, o contradicție tipică la o limită a gândirii. Pretențiile despre *différance* nu sunt exprimabile (Transcendență); și totuși ele sunt exprimate (Închidere).

De fapt, contradicția corespunde Schemei Incloziunii într-un mod simplu. Fie  $\varphi(y)$ :  $y$  este o expresie lingvistică. Fie  $\psi(x)$ :  $x$  este

structurat printr-o opoziție binară. Fie  $\delta(x)$  un enunț care privește noțiunea indecidabilă în termenii unei astfel de opoziții. (Astfel de enunțuri ar apărea în mod tipic în orice text care deconstruiește pe  $x$ .) După cum am văzut, dacă  $x$  este un text structurat printr-o opoziție binară,  $\delta(x)$  nu poate fi exprimat în  $x$ . Așadar, avem Transcendență, dar  $\delta(x)$  este în mod clar o expresie lingvistică, deci avem Închidere. În fine, totalitatea expresiilor,  $\Omega$ , este structurată prin perechea prezență/absență. Așadar, avem Existență. Contradicția apare atunci când diagonalizatorul deconstructiv este aplicat la totalitatea textelor pentru a produce un enunț despre *différance* (de exemplu, unul al lui Derrida). În acest punct, *le pas au-delà* (pasul dincolo) este *un pas au-delà* (un non-dincolo), pentru a folosi chiar modul elegant de exprimare al lui Derrida.<sup>23</sup> S-ar putea exploata foarte bine tehnica lui Derrida de a scrie sub ștersătură pentru a numi incloziunile ~~limite~~.

## Concluzie

Aceasta încheie trecerea noastră în revistă a lui Wittgenstein din ultima perioadă și a lui Derrida și, mai general, a acelor teorii moderne ale înțelesului care aruncă peste bord determinarea semantică. După cum am văzut, toate aceste teorii sfârșesc în contradicții la limita exprimării. Mai există, de asemenea, un fapt izbitor. Toate teoriile înțelesului pe care le-am examinat în această parte a cărții fac ca unele stări de lucruri importante să fie inefabile (deși reușesc să le exprime). Și în toate cazurile, stările de lucruri în discuție sunt, într-un sens, despre noțiuni care fac posibilă însăși exprimarea în limbaj: unitatea propoziției (Frege, Wittgenstein din prima perioadă), referința (Quine), adevărul (Davidson, chiar dacă într-o încercare de a evita contradicțiile la alte limite), urmarea de reguli (Wittgenstein din ultima perioadă), *différance* (Derrida). Avem aici, în toate cazurile, o contradicție de incloziune de genul pe care l-am remarcat deja în Concluzia capitolului 12.  $\varphi(y)$  este

<sup>23</sup> Vezi Hart (1989), p. 88.

„ $y$  poate fi exprimată în limbaj“ (unde  $y$  este o stare de lucruri), astfel că  $\Omega$  este totalitatea lucrurilor care pot fi exprimate;  $\psi(x)$  este „ $x = \Omega$ “;  $\delta(\Omega)$  este  $s$ , unde  $s$  este starea de lucruri relevantă cu privire la indiferent care noțiune este cea care face posibilă exprimarea în limbaj. Atunci, prin argumentul din fiecare caz, avem  $\neg\varphi(s)$  (Transcendență); și totuși, în procesul de analiză demonstrăm că  $\varphi(s)$  (Închidere).<sup>24</sup>

Nu am încercat să arăt că orice teorie parțial adecvată a înțelegerii trebuie să ajungă în aceeași situație; nu-mi e clar cum s-ar putea arăta asta. Dar împrejurarea că fiecare teorie expediază ca imposibile fapte despre ceea ce face ca limbajul să fie posibil – precum și împrejurarea că teoriile sunt de genuri atât de diferite – sugerează că așa stau lucrurile în legătură cu însăși posibilitatea limbajului. În miezul limbajului se află ceea ce limbajul nu poate exprima (deși fiecare teoretician poate avea o fixație diferită în această privință, ca să spun așa). Cred că se pot spune mult mai multe despre această situație, dar în momentul de față nu știu ce anume.

---

<sup>24</sup> În acest punct apare o sugestie firească. Întrucât orice tratare adecvată a situației trebuie să recunoască faptul că pretențiile despre structura pertinentă a limbajului pot fi exprimate într-un sens, este tentant să se distingă între diferitele sensuri. Sensurile pot fi gândite ca limbaje, contexte, *genuri* sau o mulțime de alte lucruri. În lipsa unui cuvânt mai potrivit, să numim diferitele sensuri *discursuri*. Structura pertinentă a enunțurilor oricărui discurs dat nu poate fi exprimată prin enunțurile discursului respectiv, dar poate fi exprimată prin enunțurile unui alt discurs. De exemplu, în prefața sa la ediția în limba engleză a *Tractatus*-ului (Pears și McGuinness (1961), p. xxii), Russel susținea exact această idee în legătură cu forma problemei care apărea acolo. După cum ar trebui să fie clar, aceasta este o versiune a parametrizării. Rezolvă contradicția, dar, după cum am văzut în secțiunea 10.7, o face doar prin restabilirea acesteia. În particular, contradicția este generată acum de faptele pertinente despre totalitatea limbajelor tuturor discursurilor. Formal, parametrizăm predicatul  $\varphi(y)$  astfel încât  $\varphi_i(y)$  înseamnă acum „ $y$  poate fi exprimată în discursul  $i$ “ (unde indicele parcurge toate discursurile). Dacă  $s_i$  este ca starea de lucruri  $s$  cu excepția faptului că se raportează la limbajul discursului  $i$ , putem acum să presupunem că  $\neg\varphi_i(s_i)$ , dar și, în mod perfect consistent, că  $\varphi_i(s_i)$ . Dar să definim acum  $\varphi^*(y)$  ca  $\exists i \varphi_i(y)$  și fie  $s^*$  starea de lucruri corespunzătoare care se raportează la discursuri în general. Evident,  $s^*$  exprimă o Propoziție într-un discurs, deci  $\varphi^*(s^*)$ . Dar, prin oricare dintre argumentele pe care le-am folosit deja pentru a stabili Transcendența,  $\neg\varphi^*(s^*)$ . Așadar, avem în continuare o contradicție la limitele gândirii, care instanțiază Schema Încloziunii.

S-ar putea ca unii să nu fie de acord cu multe dintre detaliile fiecărui caz pe care l-am discutat. Cu toate acestea, nu detaliile contează în contextul de față, ci modelul general este acela care este izbitor și important. Este un model pe care l-am observat în multe locuri din această carte. Admițând determinarea sensului, există contradicții la limita exprimării. Există o soluție a contradicției: în mod remarcabil, aruncarea peste bord a determinării sensului. Și totuși modalitățile de a face asta ne duc pur și simplu la o altă contradicție la limita exprimării. Ce este de făcut cu acest model? Voi răspunde la această întrebare în Concluzia cărții.





## **CONCLUZIE**

Oricare ar fi limita ta maximă, lovește cu două palme mai sus.

**TERRY DALTON, Sensei Karate-do**

# PERSISTENȚA INCLOZIUNII

## §1.

### *Modelul*

În capitolele acestei cărți am urmărit noțiunile a patru limite ale gândirii: limita iterării, limita cogniției, limita conceperii (definirii) și limita exprimării. Le-am urmărit prin filosofia occidentală, de la originile acesteia din Grecia antică și până în prezent. După cum am văzut, s-a observat demult că ele reprezintă locul predilect al paradoxului și contradicției, iar mulți dintre cei care au discutat situații care privesc aceste limite au sfârșit (adesea fără voie) în auto-contradicții. Acest fapt nu este surprinzător dacă, după cum am argumentat în Concluzia capitolului 11, limitele însele sunt contradictorii. Consider că natura contradictorie a acestor limite este cea mai bună explicație a permanentei reveniri a acestui fenomen în istorie și, prin urmare, este confirmată de aceasta.

Confirmări suplimentare sunt furnizate de faptul că, atunci când oamenii au luat măsuri pentru a evita aceste contradicții, contradicțiile s-au repus pe ele însele în altă parte. În încercarea de a evita o contradicție la limita cognoscibilului, Sextus generează o contradicție la limita exprimabilului (secțiunea 3.4); Kant încerca să rezolve antinomiile (contradicții la limita iterabilului) prin invocarea distincției dintre fenomen și noumen (secțiunea 6.7) și, procedând în acest fel, genera contradicții la limita conceptibilului și a exprimabilului (secțiunea 5.5); Russell încerca să rezolve paradoxurile auto-referinței (contradicții la toate limitele), dar reușea doar să genereze o altă contradicție la limita exprimării (secțiunea 9.7). Acele teorii ale înțeleșului care postulează corelate semantice generează contradicții

la limita exprimării (Concluzia capitolului 12), dar aruncarea peste bord a corelatelor semantice produce alte contradicții la limitele gândirii (Concluziile capitolelor 13 și 14). Iar diferite soluții ale paradoxurilor auto-referinței pe care le-am examinat reproduc pur și simplu problema (secțiunile 9.8, 10.7, 11.4).

Precum aerul dintr-un balon parțial umflat, dacă se exercită o presiune asupra contradicțiilor într-un loc, ele apar în altul. Acest enunț ar putea fi numit legea conservării contradicției. Dacă contradicția este inerentă chiar naturii subiectului, această lege nu este surprinzătoare: ne vom aștepta la apariția contradicțiilor în orice discuție a subiectului care încearcă să dea socoteală de fapte.

## §2.

### *Teoreme limitative*

Fenomenul persistenței este, de fapt, deja recunoscut în discuțiile despre paradoxurile semantice: încercările de a rezolva aceste paradoxuri produc întotdeauna alte paradoxuri. Herzberger (1980-1981), de exemplu, discută acest subiect.

Pentru a vedea de ce și cum apare acest fenomen, să examinăm mai întâi teoremele limitative ale logicii moderne.<sup>1</sup> Este un loc comun observația conform căreia paradoxurile auto-referinței stau la baza multor teoreme de acest fel. De exemplu, dacă o teorie ar putea exprima propriul său predicat de adevăr, am avea (păstrând celelalte lucruri constante) paradoxul Mincinosului. Prin urmare, nici o teorie nu poate exprima propriul său predicat de adevăr (dacă este să fie menținută consistența): Teorema lui Tarski. Dacă o teorie care conține aritmetica ar fi axiomatizată, atunci acea teorie ar putea să exprime propriul său predicat de apartenență; am avea atunci o versiune a paradoxului Cunoscătorului (paradoxul lui Gödel; vezi secțiunea 10.2). Prin urmare, teoria nu este axiomatică (dacă este să

---

<sup>1</sup> Pentru o discuție informală despre aceste teoreme, vezi, de exemplu, Fraenkel, Bar-Hillel și Levy (1973), capitolul 5, secțiunea 7. Pentru detalii tehnice, vezi Boolos și Jeffrey (1974), capitolele 15 și 16.

fie menținută consistența): prima Teoremă de Incompletitudine a lui Gödel. Mai mult, orice încercare de a arăta că o teorie (suficient de bogată) este consistentă trebuie să poată exprima predicatul de apartenență pentru acea teorie. Acesta nu poate fi exprimat în teoria însăși, căci altfel am avea același paradox. Prin urmare, orice încercare de a arăta că o teorie este consistentă trebuie să folosească resurse care depășesc pe cele ale teoriei în discuție (dacă este consistentă): cea de-a doua Teoremă de Incompletitudine a lui Gödel. Așadar, atât în Teorema lui Tarski, cât și în cea de-a doua Teoremă de Incompletitudine a lui Gödel, rezultatul limitativ este pur și simplu acela că o anumită noțiune nu poate fi exprimată în teorie, dacă este să se evite contradicțiile la limitele gândirii.<sup>2</sup>

Acum, încercările de a rezolva paradoxurile semantice trebuie să arate că noțiunile semantice ale limbii române (sau ale oricărui alt limbaj natural) sunt, în pofida aparențelor, consistente. Această întreprindere ne cere să formulăm o teorie despre felul în care se comportă aceste noțiuni și să-i stabilim consistența, în mod normal prin producerea unei interpretări semantice a teoriei. Atunci nu este surprinzător că fiecare încercare de a rezolva paradoxurile generează un mecanism semantic care nu este disponibil în teoria respectivă. Dar unde poate localiza teoreticianul acest mecanism? Poate fi încorporat în mod obișnuit în teoria însăși într-o manieră naturală, dar în acest caz apar paradoxurile (adesea de o diversitate extinsă) – persistența contradicției; sau altfel, noțiunile în discuție pot fi excluse într-o metateorie distinctă.<sup>3</sup>

În măsura în care este vorba despre rezolvarea paradoxurilor, prima mișcare este evident fatală. Dar, în felul său, tot așa este și cea de-a doua: căci scopul exercițiului era acela de a arăta că noțiunile semantice ale limbii române sunt consistente, dar acum avem mai multe noțiuni semantice decât pot fi exprimate în teoria noastră inițială, și astfel teoria noastră este greșită sau cel puțin incompletă.

---

<sup>2</sup> Dacă permitem ca teoriile relevante să fie inconsistente, și astfel să reprezinte contradicțiile, atunci rezultatele limitative eșuează. Vezi Priest (1994b).

<sup>3</sup> Pentru discuții suplimentare, vezi Priest (1987), cap. 1.

Am putea încerca să evităm problema arătând că ansamblul alcătuit din teoria-obiect *plus* metateorie este consistent, dar ne aflăm acum într-un regres. Mai mult, această mișcare eșuează. Mișcarea este o formă de parametrizare și nu face altceva decât să regenereze problema la limită, după cum am văzut (secțiunile 10.6 și 10.7) – persistența contradicției.

Această situație este inevitabilă: dacă încercăm să găsim o soluție a paradoxurilor semantice ale limbii române, atunci metalimbajul trebuie să fie unul pentru limba română. Prin urmare, dacă este să fie menținută consistența, noțiunile relevante nu pot fi exprimate în limba română (Transcendență). Dar noțiunile *sunt* exprimate întotdeauna în limba română (Închidere). Așadar, încercările de a evita aceste contradicții la limitele gândirii sfârșesc în cele din urmă în contradicții la limita exprimării – persistența contradicției.

Am întâlnit deja un exemplu de acest fel la Davidson în legătură cu „adevărat-în-română” (secțiunea 13.7). Un al doilea exemplu este Herzberger însuși, într-un alt articol de-al său (1970). În acest articol, Herzberger analizează un paradox pe care îl numește paradoxul întemeierii (o versiune semantică a paradoxului lui Mirimanoff; vezi secțiunile 8.4 și 8.5). Concluzia sa (sub forma unei teoreme limitative pertinente) este aceea că noțiunea de predicat întemeiat al unui limbaj nu poate fi exprimată în acel limbaj. Ironia situației este aceea că Herzberger nu are nici o dificultate în a explica ce înseamnă ca un predicat al limbii engleze să fie întemeiat, arătând astfel că acesta poate fi exprimat în limba engleză.

### §3.

#### *Universul lui Grim*

Dacă contradicțiile au obiceiul de a se ivi din nou și din nou, nu este surprinzător că și strategiile adoptate pentru a le rezolva au același obicei. Am examinat mai multe strategii (eșuate) adoptate pentru a încerca evitarea contradicției. De exemplu, mai mulți filosofi au apelat la unele moduri non-litral de expresie: Anselm (secțiunea 4.2), Kant (secțiunea 5.6), Wittgenstein (a arăta, secțiunea

12.9), Derrida (secțiunea 14.9). Alți filosofi au recurs la parametizare: Ramsey, Tarski etc. (secțiunea 10.6), Russell (capitolul 14, nota 24); dar de departe, cea mai persistentă strategie istorică a fost aceea de a nega existența totalității ultime (în ultimă instanță, dacă nu mai înainte). Aceasta a fost, în felul său, linia adoptată de Aristotel (secțiunea 2.2), Kant (Soluția 1, secțiunea 6.7), Russell (secțiunea 9.6), Zermelo (secțiunea 11.1) și alții. Dar după cum am văzut, ideea nu poate fi susținută: totalizarea este inerentă aparatului nostru conceptual, iar încercările de a nega aceasta se lovesc în mod caracteristic de contradicții.

Această carte era pe punctul de a fi terminată în momentul când mi-a căzut în mână cartea lui Grim, *The Incomplete Universe*,<sup>4</sup> care furnizează un alt studiu de caz subsumat fenomenului care ne-a preocupat. Interesul principal al lui Grim privește contradicțiile la limitele cogniției. În virtutea faptului că putem diagonaliza în afara totalității adevărilor, a adevărilor cognoscibile etc. (după cum am văzut în secțiunea 10.2), Grim conchide că nu există o totalitate a adevărilor, a lucrurilor cognoscibile, a Propozițiilor etc. În formularea sa (p. 1):

Această carte este o explicație a unui mănunchi de rezultate logice înrudite. Luate laolaltă, aceste rezultate par a ne învăța ceva important din punct de vedere filosofic: ceva despre cunoaștere și adevăr și ceva despre imposibilitatea logică a *totalităților* cunoașterii și adevărului.

Aici, Grim are în vedere colecțiile *tuturor* adevărilor, *tuturor* lucrurilor cognoscibile etc. (Nu există nici o problemă privind colecțiile *unora* dintre acestea.) Soluția propusă de Grim este, prin urmare, de cel mai familiar gen.

În universul lui Grim, deci, nu există vreo totalitate a entităților de genurile corespunzătoare. Dar universul lui Grim este mai grimat decât atât. Am văzut (secțiunea 11.1) că soluțiile care neagă existența unor astfel de totalități contravin Principiului Domeniului.

---

<sup>4</sup> Grim (1991); trimiterile se fac la această ediție.

Grim recunoaște că și cuantificarea peste aceste totalități este imposibilă. El produce chiar o variantă atrăgătoare a paradoxului lui Russell pentru a arăta că nu se poate cuantifica peste toate Propozițiile (pp. 113 și urm.). Esențialmente, aceasta decurge după cum urmează. Să presupunem că *poți* cuantifica peste toate Propozițiile și să considerăm Propoziția că nici o Propoziție nu este despre sine. Dacă nu este despre sine, atunci, întrucât este despre acele Propoziții care nu sunt despre ele însele, este despre sine. Reciproc, dacă este despre sine, atunci, întrucât nu este despre acele Propoziții care sunt despre ele însele, nu este despre sine.

Putem să întărim argumentul, arătând în același timp că aici contradicția este un paradox de incloziune (de fapt, unul care corespunde schemei lui Russell), după cum urmează. Vom spune că Propoziția  $p$  este *despre* Propoziția  $q$  ( $Dpq$ ) ddacă  $p$  este de forma  $\forall x\alpha(x)$  și  $\alpha(q)$ . Acum, fie  $\varphi(y)$  „ $y$  este o Propoziție”, astfel că  $\Omega$  este colecția tuturor Propozițiilor. Dacă  $x \subseteq \Omega$ , fie  $\delta(x)$  Propoziția  $\forall q(q \in x \wedge \neg Dqq)$ . Să numim această Propoziție  $p_x$ . În mod evident,  $p_x$  este o Propoziție și astfel avem Închidere. Transcendența rezultă după cum urmează. Fie  $x \subseteq \Omega$  și să presupunem că  $p_x \in x$ . Atunci sau  $Dp_x p_x$ , sau  $\neg Dp_x p_x$ . Dacă  $Dp_x p_x$ , atunci, întrucât  $p_x$  este de forma  $\forall q(q \in x \wedge \neg Dqq)$ , avem  $p_x \in x \wedge \neg Dp_x p_x$  și deci  $\neg Dp_x p_x$ . Dacă, pe de altă parte,  $\neg Dp_x p_x$ , atunci avem  $p_x \in x \wedge \neg Dp_x p_x$ , i.e.  $Dp_x p_x$ . Prin urmare, în fiecare caz avem o contradicție. Prin contrapozitie,  $p_x \notin x$ , după cum este cerut.

Soluția lui Grim a acestei contradicții de incloziune este, după cum am spus, aceea de a nega că *poți* cuantifica peste toate Propozițiile. Mișcarea poate evita contradicția, dar această evitare face ca teza lui Grim să fie inexprimabilă. Căci însăși pretenția că nu există o colecție a *tuturor* Propozițiilor (sau a *tuturor* Propozițiilor adevărate etc.) *cuantifică* în mod evident peste toate Propozițiile. Dacă nu o face, atunci nu exprimă ceea ce este cerut. Așadar, avem o contradicție la limita exprimării – persistența contradicției.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Situația nu este diferită de cea în care se găsea Russell. Vezi secțiunea 9.7.

Grim este conștient de problemă, chiar dacă nu, probabil, de acuitatea sa. El spune (p. 122):

Am început acest capitol cu un argument cantorian fundamental conform căruia nu poate exista nici o mulțime a tuturor adevărilor sau a tuturor Propozițiilor. În cele din urmă, totuși, am oferit un argument împotriva cuantificării propoziționale universale în general. Nu este aici cel puțin o tensiune între aceste două concluzii?

Rezolvarea pe care Grim o propune „tensiunii“ constă din a insista asupra ideii că ceea ce susțin argumentele sale este că (p. 122):

chiar noțiunea *tuturor* adevărilor – sau tuturor Propozițiilor (...) este ea însăși incoerentă.

Ce se înțelege aici prin „incoerent“? Uneori cuvântul este folosit ca un simplu sinonim al lui „inconsistent“. Dacă așa stau lucrurile aici, atunci vom avea doar o altă enunțare a problemei și nu o soluție. Totuși, Grim nu are în vedere așa ceva. După cum explică el (p. 123), concluziile sale:

ar trebui redată folosind ghilimelele citării sau alte tehnici ale vorbirii indirecte. Nu există nici o „mulțime a tuturor adevărilor“ și în această privință nici o noțiune coerentă a „tuturor adevărilor“, tot așa cum nu există astfel de lucruri precum „cercul pătrat“ sau „cel mai mare întreg pozitiv“. În fiecare caz, ceea ce negăm este că există ceva care corespunde unei anumite descripții, o descripție prin care ne-am contrazice pe noi înșine dacă am *utiliza-o* în mod direct. Dar negarea existenței vreunui astfel de lucru precum „toate adevărurile“ sau „toate Propozițiile“ nu ar trebui să fie considerată ca angajându-ne la cuantificarea peste toate adevărurile sau peste toate Propozițiile, tot așa cum negarea existenței vreunui astfel de lucru precum „cercul pătrat“ nu ar trebui să fie considerată ca angajându-ne la referirea la ceva ce este deopotrivă cerc și pătrat.

Ceea ce se întâmplă aici nu este clar: par a fi mai multe gânduri care nu sunt pe deplin consistente unul cu celălalt. Pentru început,



suntem sfătuiți să exprimăm teza cărții între ghilimelele citării. Astfel, avem un apel la un mod non-literal de exprimare. Am mai văzut acest apel de mai multe ori până acum și nu este mai reușit aici decât a fost în celelalte locuri. Punerea tezei între ghilimelele citării ne-ar putea avertiza că aceasta nu înseamnă ceea ce spune că înseamnă, dar aceasta nu ne ajută să determinăm *ceea ce înseamnă* aceasta.<sup>6</sup> În orice caz, atunci când spunem că nu există un astfel de lucru precum cercul pătrat, „cercul pătrat“ nu trebuie să fie pus între ghilimelele citării. Înțelesul său este cel literal și corect. Este vorba doar despre faptul că această negare nu trebuie să ne angajeze la existența unei astfel de entități, după cum ne-a învățat Russell.

Se presupune apoi că trebuie să sesizăm o analogie între ceva sau altceva, pe de o parte, și descripții non-denotative sau limbaje care conțin astfel de descripții, pe de altă parte. Nu îmi este clar dacă ceva-ul în discuție este considerat a fi descripția definită „noțiunea de cuantificare peste toate Propozițiile“ sau Propozițiile ce conțin o astfel de cuantificare. De fapt, nici una dintre posibilități nu funcționează. Dacă este să luăm descripția „noțiunea de cuantificare peste toate Propozițiile“ ca fiind ea însăși non-denotativă, atunci, întrucât nu există o astfel de noțiune, limbajul care o utilizează trebuie să fie lipsit de sens. Aceasta ar fi, din nou, o mișcare suficient de familiară, dar una care nu este de mare ajutor aici. În mod evident, limbajul nu este lipsit de sens; Grim îl folosește tot timpul. Dacă ar fi lipsit de sens, atunci nu am putea să înțelegem argumentele lui Grim, despre care se presupune că stabilesc concluzia majoră a cărții sale. Evident, putem să le înțelegem.

Să presupunem, pe de altă parte, că ni se cere să considerăm că limbajul care conține cuantificare peste toate Propozițiile trebuie să fie înțeles într-un fel similar cu limbajul care conține descripții non-denotative. Ceea ce putem spune exact despre această mișcare depinde de acea abordare a non-denotării presupusă a fi folosită și de felul în care se presupune că o aplicăm la cazul cuantificațional. Dar oricum

---

<sup>6</sup> S-ar putea spune, presupun, că întreaga poveste devine exact unul dintre basmele relatate de (frații) Grim(m).

am încerca să prelucrăm detaliile, o astfel de mișcare trebuie să eșueze, deoarece ceea ce spunem despre propozițiile care conțin cuantificare propozițională este, în cele din urmă, irelevant. În particular, argumentul lui Grim despre Propoziția „nici o Propoziție nu este despre sine” poate menționa o propoziție cuantificată pentru a specifica o Propoziție, dar nu *utilizează* o astfel de propoziție. Toate propozițiile asertate în argument sunt libere de cuantori. Prin urmare, ceea ce se spune despre statutul propozițiilor cuantificate este în afara subiectului.

Putem chiar să eliminăm toate menționările cuantificării din argument. Să spunem că Propoziția  $p$  este despre Propoziția  $q$  ( $Dpq$ ) dacă  $p$  este de forma  $\alpha(t)$ , unde  $\alpha(q)$  (iar aici nu este permisă apariția cuantificării în  $\alpha$ ). Acum, să considerăm Propoziția: această Propoziție nu este despre sine, i.e.  $\neg Dpp$ , unde aceasta însăși este  $p$ . Dacă  $Dpp$ , atunci, întrucât  $p$  este de forma  $\neg Dtt$ , avem  $\neg Dpp$ . Dacă, pe de altă parte,  $\neg Dpp$ , atunci, întrucât  $p$  este de forma  $\neg Dtt$ ,  $Dpp$ . Contradicție. Așadar, încercarea de a evita contradicția la limita gândirii printr-o teză despre cuantificare peste propoziții nu poate reuși.<sup>7</sup>

După cum a demonstrat această scurtă trecere în revistă a ideilor lui Grim, cartea sa prezintă aproape toate trăsăturile notabile care sunt de găsit în discuțiile despre limitele gândirii cu care ne-am obișnuit atât de mult pe parcursul cărții de față. Nu se putea spera într-o nouă confirmare mai izbitoare a modelului.

---

<sup>7</sup> Secțiunea 1.7 din cartea lui Grim conține o scurtă critică a liniei de abordare a paradoxurilor semantice pe care am susținut-o. O observație critică minoră a lui Grim este aceea că linia are drept rezultat o „zăpăcire uluitoare” [ „bewildering flurry” ] a contradicțiilor (p. 27). Unele dintre contradicțiile citate de Grim depind de contrapozitia  $T$ -schemei, pe care am susținut-o în post-scriptum-ul la Priest (1979a), dar am ajuns să o resping în tratarea mai sistematică din (1987) (vezi în special secțiunea 5.4). Chestiunea dacă contradicțiile rămase sunt uluitoare este una subiectivă, nu obiectivă. Observația critică majoră a lui Grim este că nu ar trebui să se accepte o tratare contradictorie, din moment ce este disponibilă o tratare consistentă (și anume a lui). După cum am văzut, o astfel de tratare nu este disponibilă.

#### §4. *Hegel și incloziunea*

Toate contradicțiile la limita gândirii pe care le-am discutat în această carte sunt captate formal de noțiunea de incloziune. Contradicțiile care instanțiază Schema Incloziunii sunt generate de două momente: totalizarea unor mulțimi de  $\varphi$ -uri și spargerea acelor totalități cu ajutorul unui diagonalizator,  $\delta$ , a cărui natură îi dă puterea de a străbate orice astfel de granițe. Momentul hotărâtor apare atunci când considerăm colecția tuturor  $\varphi$ -urilor; aici, diagonalizatorul nu are nici o cale consistentă de ales. O forță implacabilă întâlnește un obiect irezistibil, iar rezultatul acestei întâlniri este contradicția, sub forma unei incloziuni.

Figura istorică ce a avut cea mai clară intuiție a fenomenului a fost, după cum am văzut, Hegel. Pentru el, momentele totalizării și depășirii sunt cele două momente ale infinitului adevărat. Noțiunea de incloziune este o generalizare a noțiunii de infinit adevărat a lui Hegel; diagonalizarea își pierde proprietățile ei generatoare (întrucât este doar o funcție parțială), și astfel incloziunea își pierde infinitatea sa absolută; dar la limita sa, incloziunea moștenește proprietățile categoriei contradictorii a lui Hegel.

Mulți oameni nutresc dorința de a-și solicita capacitățile pe cât de mult este posibil, și astfel de a-și explora limitele. Această constatare este evident valabilă în privința capacităților fizice exersate în sport și în alte probe de rezistență, dar este la fel de valabilă în privința capacităților noastre de gândire, cum sunt conceperea, descrierea, exprimarea etc. Explorarea unei limite a gândirii are, în orice caz, o curioasă proprietate de tip oglindă. Explorând limita, te trezești vrând-nevrând de partea cealaltă. Hegel formulează această proprietate astfel:<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Miller (1969), p. 134. [Vezi traducerea românească de D. D. Roșca, în G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, București, Editura Academiei, 1966, p. 116.]

Se obișnuiește (...) să se insiste mult asupra limitelor cunoașterii, ale rațiunii etc. și se afirmă că *nu ar putea* fi depășită limitarea. Cei ce afirmă acest lucru nu-și dau seama că, prin chiar faptul că ceva a fost determinat ca barieră, aceasta a fost deja depășită.

În *Tractatus*, Wittgenstein o formulează astfel:<sup>9</sup>

pentru a trasa o graniță gândirii ar trebui să putem gândi ambele laturi ale acestei granițe (ar trebui deci să putem gândi ceea ce nu se poate gândi).

Întocmai. Din ceea ce nu poți spune, din aceea te contrazici.

---

<sup>9</sup> Pears și McGuinness (1961), p. 3. [Vezi traducerea românească de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, în Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, București, Editura Humanitas, 2001, p. 77.]

## PARTEA A 5-A

### *POST TERMINUM*

Și acest spirit întunecat mistuit de un dor  
De a urma cunoașterea ca pe o stea călăuzitoare,  
Dincolo de cel mai îndepărtat hotar al gândirii omenești.

ALFRED, LORD TENNYSON, *Ulysses*



## 15. HEIDEGGER ȘI GRAMATICA FIINȚEI

### §15.1

#### *Heidegger și gramatica*

În cercurile filosofice contemporane se obișnuiește să se distingă între filosofia analitică și filosofia continentală. În ce măsură există o diferență reală între aceste două genuri de filosofie, mai curând decât pur și simplu o chestiune lingvistică de stil și idiom este o întrebare justificată. Personal sunt înclinat să cred că diferența nu există.<sup>1</sup> Poate că acest eseu va dezvolta întrucâtva această chestiune, deși ea nu se află pe agenda mea de lucru aici.

Luând distincția drept bună și concentrându-ne asupra laturii analitice, este clar că Frege, Russell, Wittgenstein și Carnap sunt membri exemplari ai curentului analitic. Iar în opera acestor filosofi, gramatica logică joacă un rol central, după cum, de exemplu, stau mărturie eseurile din Gaskin (2001). De asemenea, gramatica logică a condus pe acești filosofi la concluzii evident paradoxale. Să ne gândim, după cum am văzut, la Frege despre conceptul *cal* (secțiunea 12.2) sau la Wittgenstein spunând în *Tractatus* ceea ce nu se poate spune (secțiunea 12.8).

---

<sup>1</sup> Pentru început, terminologia este într-un totu derutantă. „Filosofie analitică” nu are aproape nimic de a face cu analiza filosofică. Analiza filosofică era o metodă filosofică susținută de Russell și Wittgenstein la începutul secolului XX și care a fost rapid respinsă – chiar de Wittgenstein însuși. „Filosofie continentală” este încă și mai derutant. Mai întâi, acest termen se referă într-o manieră foarte britanică la restul Europei, dar mult din ceea ce s-a petrecut acolo nu este filosofie continentală. (Să ne gândim la Frege, Wittgenstein, Cercul de la Viena, Școala Lvov-Varșovia.) Pentru o discuție mai detaliată despre această distincție, vezi Priest (în curs de apariție c).

De partea cealaltă a distincției, Husserl, Heidegger, Sartre și Derrida fac parte în mod exemplar din tabăra continentală. Gramatica logică joacă un rol mai puțin evident în opera acestor filosofi. Un corolar important al acestui capitol este acela că gramatica logică joacă un rol extrem de semnificativ cel puțin în privința unuia dintre acești filosofi: Martin Heidegger. Mai mult, considerațiile privind gramatica logică l-au condus pe Heidegger la exact același gen de concluzii paradoxale la care i-au condus pe filosofi analitici. Voi arăta toate acestea. Ar trebui să spun de la bun început că gândirea lui Heidegger este bogată și complexă, precum și că doar o parte din aceasta ne va preocupa aici – fiind, totuși, o parte centrală, dacă nu cea mai centrală. Semnalez, de asemenea, că aici sunt preocupat de explicarea concepțiilor lui Heidegger și nu de apărarea acestora. Voi încerca, totuși, să prezint aceste concepții într-o lumină pe cât se poate mai plauzibilă.

Cu toate că Heidegger a scris mult de-a lungul vieții, punctul central al filosofiei sale, în jurul căruia se învârt toate celelalte, este „întrebarea privitoare la *ființă*“.<sup>2</sup> Întrebarea a fost anunțată în introducerea la *Ființă și timp* și a fost urmărită de Heidegger până în ultimele sale scrieri. Importanța considerațiilor gramaticale pentru această întrebare i-a fost clară lui Heidegger de la bun început. De exemplu, în *Ființă și timp*, Heidegger spune ((1996)\*, p. 50):<sup>3</sup>

În ce privește caracterul greoi și „nemăiestria“ expresiei în cursul analizelor care urmează, se cuvine să facem această remarcă: una este să dai socoteală de *ființare* în chip narativ și altceva este să surprinzi *ființarea* în *ființa ei*. Pentru cea din urmă sarcină nu numai cuvintele sunt cele care adesea ne lipsesc, ci în primul rând „gramatica“. Dacă ne este permis să facem o trimitere la cercetări mai vechi de analitică a *ființei* și desigur incomparabile

---

<sup>2</sup> Unii traducători scriu cu majuscule „F“-ul din „ființă“ (și „N“-ul din „nimic“). Aceasta poate fi o convenție utilă, dar nu o voi urma aici.

\* Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Editura Humanitas, 2003. Numerele de pagină corespund ediției în limba română.

<sup>3</sup> În toate citatele, sublinierile îi aparțin lui Heidegger.



între ele ca nivel, atunci să punem alături pasaje ontologice din *Parmenide* al lui Platon sau capitolul 4 din cartea a VII-a a *Metafizicii* lui Aristotel cu un pasaj narativ din Tucidide și atunci se va vedea cât de ieșite din comun erau formulările cu care grecii s-au văzut asaltați din partea filosofilor lor.

Mai mult, aceste considerații gramaticale au jucat un rol important în modificarea de direcție ce a avut loc în gândirea lui Heidegger despre ființă pe la mijlocul anilor '30, o perioadă la care se face referire adesea prin *Kehre*.<sup>4</sup> Vom vedea cum în cele ce urmează. Să începem chiar cu întrebarea privitoare la ființă.

## §15.2

### *Întrebarea privitoare la ființă*

Ce este întrebarea privitoare la ființă? Tot ceea ce este are ființă – există, dacă vrei, atâta vreme cât nu dați un sens particular acestei noțiuni, unul spațial, material, temporal etc. Dar ce înseamnă a fi? Aceasta este întrebarea privitoare la ființă. În formularea lui Heidegger ((1996), p. 10):

În întrebarea pe care trebuie să o elaborăm, *ceea-ce-este-vizat-prin-întrebare* este ființa, acel ceva ce determină ființarea ca ființare, acel ceva pe baza căruia ființarea, indiferent de felul în care ar fi lămurită, este de fiecare dată deja înțeleasă.

Potrivit lui Heidegger, întrebarea privitoare la ființă a fost o temă centrală a filosofiei vechii Grecii, dar după Platon și Aristotel întrebarea s-a pierdut, astfel încât astăzi ne vine greu să o receptăm ca pe o întrebare importantă. În *Introducerea la Ființă și timp*, Heidegger indică trei motive pentru care problema ființei ar putea fi considerată o non-temă – ființa este cea mai generală proprietate și,

---

<sup>4</sup> *Kehre* nu este în nici un caz un simplu nume pentru modificarea de direcție ce a avut loc în gândirea lui Heidegger, chiar dacă acesta este sensul cu care voi folosi aici acest cuvânt. Este, pesemne mai important, o concepție despre *Dasein*, dar nu este nevoie să intrăm în detalii.

prin urmare, nu poate fi definită prin gen și diferență, iar înțelesul său vorbește de la sine – și respinge în mod corect toate aceste motive. În particular, după cum arată Heidegger, trebuie să ai o anumită înțelegere a noțiunilor implicate într-o întrebare, înainte de a o pune, dar acest fapt nu arată că această înțelegere este una bine articulată ((1996), p. 9):

Căutare fiind, interogarea are nevoie de o călăuzire premergătoare din partea a ceea-ce-este-căutat. Sensul ființei trebuie de aceea să ne fie într-un anume fel deja disponibil. De altfel am și spus-o: întotdeauna ne mișcăm deja într-o înțelegere a ființei. Pornind de la această înțelegere, iau naștere întrebarea explicită privitoare la sensul ființei și tendința către conceptul ei. Noi nu *știm* ce anume înseamnă „ființă”. Însă deja când întrebăm „Ce *este* ‘ființa’?” stăruim într-o înțelegere a lui „este”, fără să putem să fixăm printr-un concept ce înseamnă acest „este”. Nici măcar nu cunoaștem orizontul de la care pornind ar trebui să surprindem și să fixăm sensul.

Ar trebui să se observe că Heidegger ia ființa atât în sensul de existență, cât și în sensul de predicăție. Atât în a spune că un obiect este, cât și în a spune că un obiect este ceva se atribuie *ființă* acelui obiect. Aici, de exemplu, este clar că Heidegger ia ființa ca *este* al existenței ((1996), p. 11):

Ființătoare sunt toate despre care vorbim, toate pe câte le avem în vedere, toate la câte ne raportăm într-un fel sau altul; ființător este deopotrivă ceea ce suntem noi înșine și felul în care suntem. Ființa rezidă în faptul-că-ceva-este (*das Daß-sein*) și în faptul-că-ceva-este-în-cutare-fel (*das Sosein*), ea rezidă în realitate, în simpla prezență (*Vorhandenheit*), în subzistență, în valabilitate, în existență (*Da-sein*), în „există” („*es gibt*”).

Iar aici declară că ființa este acel *este* al predicăției ((1996), pp. 7-8):

Nu există cunoaștere ori enunț, nu există raportare la ființare sau la sine însuși în care să nu se facă uz de „ființă”, iar expresia spune limpede, în toate aceste cazuri, ce e de spus. Oricine înțelege ce înseamnă „Cerule *este* albastru”, „Sunt vesel” și altele asemenea.

S-ar putea crede că Heidegger comite o confuzie punând laolaltă aceste lucruri, dar nu este așa. Pentru Heidegger, forma generală a unui enunț este „ $x$  este [ $y$ ]” (unde  $y$ -ul este facultativ), iar „este”, care exprimă ființa, este pentru Heidegger predicatul logic universal.

Un ultim punct preliminar. Întrebarea privitoare la ființă este pusă de oameni și numai de aceștia. Natura lor, *Dasein*, are, prin urmare, o relație foarte specială cu natura ființei. În *Ființă și timp* apare foarte clar că așa stau lucrurile, iar cercetarea acestei relații avea să-l preocupe pe Heidegger în toate scrierile sale.

### §15.3

#### ***Incredibila inefabilitate a ființei***

Atât despre întrebarea privitoare la ființă. Care este răspunsul la această întrebare? Heidegger ajunge la concluzia conform căreia nu se poate da un răspuns, sau cel puțin nu se poate da un răspuns direct. În calea unui astfel de răspuns stau considerații gramaticale simple. Heidegger formulează două argumente (din câte pot să-mi dau seama) care arată că nu se poate da un răspuns la întrebare. Primul argument face apel la faptul că ființa nu este ea însăși o ființare ((1996), pp. 10-11):

Ființa ființării nu „este”, ea însăși, o ființare. Primul pas filosofic în înțelegerea problemei ființei constă în a nu *mython tina diégeisthai*, în a nu „spune povești”, adică în a nu determina ființarea ca ființare în proveniența sa prin recurs la o altă ființare, ca și cum ființa ar avea caracterul unei ființări posibile.

Dar dacă ființa nu este o ființare, rezultă că nu se poate spune nimic despre ființă. Căci a spune ceva de forma „Ființa este [cutare și cutare]” ar fi a-i atribui ființei ființare și astfel a o face o ființare, ceea ce aceasta nu este.

Dacă argumentarea lui Heidegger nu este clară în această privință, o putem clarifica folosind un argument similar care apare la

Frege. Potrivit lui Frege,<sup>5</sup> trebuie să se distingă între obiecte (corelatele ontologice ale numelor) și concepte (corelatele ontologice ale predicatelor). Diferența fundamentală constă din aceea că orice concept este „nesaturat“ (inerent lacunar). Frege trebuie să apeleze la acest fapt pentru a explica unitatea propoziției. Nu trebuie să intrăm în detalii aici. Chestiunea importantă în cazul de față este că una dintre consecințele concepției sale este aceea că presupunerea conform căreia conceptele sunt obiecte de un anumit gen este o eroare logică. În particular, nu se poate face referire la concepte prin intermediul unei locuțiuni substantivale. În același fel, pentru Heidegger ființările sunt obiecte, lucruri, iar *ființa* este un concept. Într-adevăr, după cum am observat deja, „este“ este forma universală a predicției. Prin urmare, nu se poate face referire la ființă, deoarece aceasta este de altă categorie logică. *A fortiori*, nu se poate spune nimic despre ființă. Căci pentru a spune ceva despre ființă, ar trebui să se spună ceva de forma „Ființa este ...“ și a o trata astfel drept un obiect.

### §15.4 *Nimic*

Cel de-al doilea argument al lui Heidegger pentru inefabilitatea ființei este desfășurat cel mai pe larg în eseul său „Ce este metafizica?“. Pentru a-l înțelege, trebuie să ne ocupăm de ceea ce va părea la prima vedere o digresiune și să vorbim despre *nimic*.

Pentru Heidegger, *nimic* este ceva și pe deasupra ceva foarte important. Uneori, acestuia i se face onoarea unui articol definit, *nimicul*; ba chiar acesta face lucruri: nimicul nimicnicește ((1977b)\*, p. 43). Această utilizare șochează pe mulți filosofi contemporani ca fiind o simplă confuzie. În logica modernă, „nimic“ este o expresie

<sup>5</sup> Vezi secțiunile 12.1 și 12.2.

\* Vezi traducerea românească de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu a eseului „Ce este metafizica?“, în Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, 1988. Numerele de pagină corespund ediției în limba română.

cuantificațională și nu una substantivală. Prin urmare, *nimic* nu este un substantiv. Heidegger a fost criticat în exact această privință într-un foarte faimos atac al lui Carnap. Referindu-se la „Ce este metafizica?“, Carnap spune ((1959), p. 70):

Interpretarea propoziției (1) [„Căutăm să întrebăm ce este Nimicul“] se bazează pur și simplu pe eroarea de a folosi cuvântul „nimic“ ca pe un substantiv, deoarece în limbajul cotidian se obișnuiește ca acest cuvânt să fie folosit în acest fel pentru a construi un enunț existențial negativ (...) Într-un limbaj corect, pe de altă parte, acest cuvânt nu este un *nume* special, ci cea care servește acestui scop este o anumită *formă logică* a propoziției.

Dar Heidegger nu face nici o confuzie. El este perfect conștient de faptul că „nimic“ poate fi un cuantor. Dar „nimic“ poate funcționa, de asemenea, și ca o expresie substantivală perfect legitimă. De exemplu, în esul său *Fundamentele metafizice ale logicii*, Heidegger spune ((1992), p. 3):

Propoziția „A gândi despre nimic“ este ambiguă. Mai întâi, aceasta poate să însemne „a nu gândi“. Dar în mod evident, în calitate de știință a gândirii, logica nu are de a face cu a nu gândi. În al doilea rând, aceasta poate să însemne „a gândi nimicnitatea“, ceea ce înseamnă fără doar și poate a gândi „ceva“. Gândind despre nimicnitate sau străduindu-mă să gândesc despre „aceasta“ mă raportează meditativ la nimicnitate și acesta este subiectul gândirii mele.

Iar Heidegger are dreptate în această privință. „Nimic“ poate fi folosit ca substantiv. Dacă acest fapt nu este clar, judecați propoziția „Atât Heidegger, cât și Hegel vorbeau despre nimic, dar ei formulau pretenții diferite despre acesta“. Aici, „nimic“ nu poate fi un cuantor. Sau considerați propoziția:

(\*) Dumnezeu a creat lumea din nimic.

Aceasta înseamnă că Dumnezeu a făcut în așa fel încât nimicnitatea să dea naștere universului. În (\*), „nimic“ nu poate fi analizat ca un cuantor. Dacă procedăm așa, obținem: Pentru nici un  $x$ ,

Dumnezeu a creat lumea din  $x$ . Și cu toate că această propoziție este adevărată dacă Dumnezeu a creat lumea din nimic, ea este la fel de adevărată dacă universul a existat dintotdeauna: dacă nu a fost creat la un moment dat, atunci nu a fost creat *din* ceva. Iar existența eternă a universului este, în parte, ceea ce neagă (\*).

*Nimic*, așadar, poate fi ceva. Dar, potrivit lui Heidegger, despre acesta nu se poate vorbi ((1977b), pp. 36-37):

căutăm să întrebăm ce este nimicul. De la prima încercare de a ne apropia de întrebarea aceasta se iscă ceva neobișnuit. Nimicul, în întrebarea formulată astfel, este înțeles din capul locului ca ceva ce „este” într-un anume chip, ca ceva de ordinul ființării. Dar în realitate tocmai de ființare se deosebește el în mod absolut. Interogarea privitoare la nimic – ce este și cum este el – răstoarnă obiectul întrebării în opusul său. Întrebarea își răpește propriul său obiect.

Ca atare, din capul locului, nu este cu puțință nici un răspuns la această întrebare. Căci el nu are cum să împrumute decât această formă: nimicul „este” cutare și cutare lucru. În privința nimicului, întrebarea și răspunsul sunt în aceeași măsură lipsite de noimă.

Prin urmare, despre nimic nu se poate spune nimic. A spune ceva, fie că este cutare sau cutare, fie doar că este, este a-l trata ca pe un obiect, ceea ce nimicul nu este. *Nimicul* este absența tuturor obiectelor.<sup>6</sup> Totuși, s-ar putea observa că, deși nu putem avea cunoaștere prin descripție a nimicului, putem avea, potrivit lui Heidegger, cunoaștere directă. O persoană (*Dasein*) se întâlnește cu *nimicul* în experiența stării de teamă.

---

<sup>6</sup> Chiar dacă se insistă că „nimic” nu poate fi decât un cuantor, situația nu este chiar atât de diferită, cel puțin din punct de vedere fregeean. Căci, dacă este un cuantor, atunci este un concept de nivelul doi. Acum, pentru Frege, toate conceptele au referință. Ca atare, „nimic” se referă la ceva în acest sens. Dar la acest ceva nu se poate face referire printr-o locuțiune substantivală, deoarece nu este un obiect. Prin urmare, nu se poate spune nimic despre acesta, cel puțin nimic de forma „Nimic este ...”. (Îi mulțumesc lui Richard Gaskin pentru că mi-a atras atenția asupra acestui fapt.)

## §15.5

### *Ființă și nimic*

Ce legătură au toate acestea cu inefabilitatea ființei? Pur și simplu aceea că, pentru Heidegger, ființa și nimicul sunt identice. Dacă *nimicul* este inefabil, tot așa este și *ființa*. Heidegger enunță identitatea relevantă după cum urmează ((1977b), pp. 48-49):

„Ființa pură și Nimicul pur sunt deci unul și același lucru“. Această propoziție a lui Hegel (*Wissenschaft der Logik*, I Buch, WW III, p. 74) este îndreptățită. Ființa și nimicul constituie un tot, dar nu din cauză că ele coincid în indeterminarea și nemijlocirea lor – așa cum apar ele privite din perspectiva conceptului hegelian de gândire – ci deoarece ființa însăși este în esență finită și se revelă numai în transcendența *Dasein*-ului menținut în sfera nimicului.<sup>7</sup>

Este greu de distins motivul pentru care Heidegger presupune că ființa și nimicul sunt unul și același lucru, dar în măsura în care îl înțeleg, acesta poate fi rezumat în următorul argument simplu:

Ființa este ceea ce face ca ființarea să fie.  
 Nimicul este ceea ce face ca ființarea să fie.  
 Prin urmare, ființa este nimicul.

Prima premisă este adevărată prin definiție. Concluzia decurge valid, presupunând că *nimic* este aici un substantiv.<sup>8</sup> Prin urmare, numai cea de-a doua premisă poate fi discutată. Temeiul acestei pretenții este, esențialmente, acela că o ființare este și poate doar să fie,

---

<sup>7</sup> Și iarăși: „Doar fiindcă întrebarea «Ce este metafizica?» vizează din capul locului ridicarea deasupra, transcendența, *ființa* ființării, aceasta poate viza negativul ființei, *acea* nimicnicitate care, întocmai ca originarul, este identică cu ființa“ (Heidegger (1959a), p. 101).

<sup>8</sup> Și că „ceea ce ...“ este o descripție definită care specifică esența a ceva.

deoarece nu este un nimic. Ființarea se opune, ca atare, nimicnicității. Dacă nu ar fi nimicul, atunci nu ar putea fi nici ființarea. În formularea lui Heidegger ((1977b), pp. 43-44):

Abia în noaptea luminoasă a nimicului ivit o dată cu teama se naște starea originară de deschidere a ființării ca ființare: faptul că ea este ființare – și nu nimic. Acest „și nu nimic“ adăugat de noi în vorbire nu este însă o explicație survenită ulterior, ci ceea ce în prealabil face cu puțință starea-de-revelare a tot ce este ființare în genere. Esența nimicului care, în chip originar, nimicnicește, constă în aceasta: abia nimicul aduce *Dasein*-ul în fața ființării ca ființare.

În plus, dacă *nimicul* se neagă pe sine, acesta produce ceea ce acesta nu este: ceva. Astfel, o ființare este tocmai nimicul nimicnicindu-se pe sine.<sup>9</sup> Ființa este, atunci, nimicul operând asupra lui însuși, după cum sugerează propoziția finală a următorului citat ((1977b), p. 44):

Nimicul nu este nici obiect, nici în genere ceva de ordinul ființării. Nimicul nu survine nici în sine, nici alături de ființarea căreia i s-ar adăuga în vreun fel. Nimicul este ceea ce face cu puțință starea-de-revelare a ființării ca ființare pentru *Dasein*-ul uman. Nimicul nu este cel care oferă termenul opus ființării, ci el ține în chip originar de esența însăși. În ființa ființării survine nimicnicirea proprie nimicului.

În miezul fiecărei ființări este tocmai nimicnicirea. Aceasta este esența ființării sale, adică ființarea sa. Și întrucât nu se poate spune ce este nimicul, nu se poate spune ce este ființa.

---

<sup>9</sup> Îi sunt recunoscător lui Jay Garfield pentru că mi-a atras atenția asupra acestei interpretări a textului.



## §15.6

### *Forțarea limbajului*

Din două motive, deci, nu se poate spune nimic despre ființă. Însăși gramatica limbajului nostru face imposibilă o astfel de întreprindere. Singura cale disponibilă de a vorbi despre ființă este, de fapt, aceea de a o trata ca pe o ființare. Această învăluire este unul dintre lucrurile centrale pe care le are în vedere Heidegger prin termenul depreciativ „metafizică“.

Heidegger discută această problemă (între altele) în eseuul său *Întrebarea cu privire la ființă*. Subiectul principal al acestui eseu este ceea ce el numește „trecerea dincolo“. Nu trebuie să ne preocupe aici ce înseamnă exact aceasta. Tot ce trebuie știut este că trecerea dincolo este ceea ce trebuie făcut pentru a pune așa cum se cuvine întrebarea privitoare la ființă. Ținând seama de această chestiune, se poate înțelege următorul pasaj ((1959a), p. 71):

Ce-ar fi dacă însăși limba metafizicii și chiar metafizica însăși, indiferent dacă este cea a Dumnezeuului celui viu sau a celui mort, ca metafizică, ar forma bariera ce nu îngăduie trecerea dincolo (...)? Dacă așa ar sta lucrurile, trecerea dincolo nu ar deveni în chip necesar transformarea limbii și nu ar cere o relație transformată cu esența limbii?

Întrebării retorice i se răspunde apoi în mod afirmativ ((1959a), p. 73):

*Întrebarea privitoare la esența ființei sucombă dacă nu abandonează limba metafizicii, deoarece concepția metafizică nu îngăduie gândirea întrebării privitoare la esența ființei.*

Limba, cel puțin cea a metafizicii – și nu avem o alta – nu poate face ceea ce este cerut.

Luptându-se cu această problemă în același eseu, Heidegger încearcă să o ocolească prin tehnica scrierii sub ștersătură: scrierea

unui cuvânt și tăierea acestuia cu două linii încrucișate.<sup>10</sup> Problema privitoare la *ființă* este aceea că aceasta nu este un lucru. Aceasta există numai în relația sa cu ființarea și în special cu *Dasein*-ul. Fiecare dintre acestea, de fapt, există doar în măsura în care stă în relație cu celelalte. Heidegger descrie relația ființei cu *Dasein*-ul din punct de vedere antropomorfic ca „întoarcere-către”. Ținând seama de această chestiune, se poate înțelege următorul pasaj ((1959a), p. 81):

Dacă întoarcerea-către aparține ființei, și anume într-un astfel de mod încât ultima se sprijină pe prima, atunci „ființa” este dizolvată în această întoarcere. Devine de acum îndoielnic felul în care ființa, care a revenit la și a fost absorbită de esența sa, trebuie să fie gândită. Corespunzător, o privire meditativă aruncată în acest tărâm al „ființei” nu poate să o consemneze decât ca ~~ființă~~. La prima vedere, trasarea liniilor încrucișate nu poate avea decât rolul de respingere, în special a obișnuinței aproape imposibil de înlăturat de a concepe „ființa” ca pe ceva ce stă prin sine și care se înfățișează câteodată omului (...) Nimicnicitatea ar trebui să fie consemnată, și aceasta înseamnă gândită, întocmai ca și ~~ființa~~ (...).<sup>11</sup>

Scrierea sub ștersătură nu este singurul instrument folosit de Heidegger pentru a ocoli problema de a vorbi despre ființă. Într-un eseu ulterior, *Principiul temeiului*, Heidegger încearcă o altă cale: aceea de a se exprima fără a folosi în nici un fel verbul „este”. Următorul citat explică. Întrucât, în plus, acest citat recapitulează o serie de alte teme pe care le-am examinat, îl voi reda pe larg ((1991), pp. 51 și urm.):

Dacă acordăm toată atenția limbii în care enunțăm ceea ce spune principiul temeiului (*Satz vom Grund*) în calitate de principiu al ființei, atunci ne

<sup>10</sup> Cititorii atenți au observat că, în unele dintre citatele anterioare, Heidegger făcea deja ceva similar folosind „ghilimelele citării”.

<sup>11</sup> Heidegger continuă să explice că tăierea cu linii încrucișate nu are numai o funcție negativă. Punctul de încrucișare al brațelor unui „X” indică o vizare. Tăierea cu linii încrucișate a „ființei” indică astfel că *ființa* vizează *Dasein*-ul. Acestea două sunt legate inextricabil. Aceste chestiuni nu trebuie să ne preocupe aici.

apare clar că vorbim despre ființă într-o manieră inadecvată și, în adevăr, inadmisibilă. Spunem: ființa și temeiul/rațiunea [*Grund*] „sunt“ identice. Ființa „este“ abisul [*Abgrund*]. Când spunem că ceva „este“ și că „este cutare și cutare“, atunci, într-o astfel de rostire, acel ceva este reprezentat ca o ființare. Doar o ființare „este“; acel „este“ însuși – ființa – nu „este“. Peretele din fața ta și din spatele meu este. Ni se expune imediat ca fiind prezent. Dar unde este al său „este“? Unde trebuie să căutăm prezența zidului? Pesemne că și aceste întrebări sunt anapoda.

Așadar, apare o stare de lucruri cu totul specială în legătură cu „este“ și cu „ființă“. Pentru a-i răspunde, enunțăm ceea ce spune principiul temeiului în calitate de principiu al ființei după cum urmează: ființa și temeiul/rațiunea [*Grund*]: identice. Ființa: abisul [*Abgrund*]. După cum am remarcat, a spune „ființa“ „este“ temei/rațiune este inadmisibil. Acest fel de a vorbi, care este aproape de neevitat, nu se aplică la „ființă“; nu îi dezvăluie ceea ce îi este propriu.

Pe de o parte spunem: ființa și temeiul/rațiunea [*Grund*] – identice. Pe de altă parte spunem: ființa – abisul [*Abgrund*]. Ar merita să gândim neambiguitatea ambelor „propoziții“ [*Sätze*], a propozițiilor care nu mai sunt „propoziții“.<sup>12</sup>

Avem, deci, două modalități propuse de Heidegger în încercarea sa de a lupta cu problema de a vorbi despre ființă. Ambele forțează limbajul într-un fel sau altul. Considerațiile despre gramatica logică par a nu mai îngădui vreo altă opțiune.

## §15.7

### *Limitele descrierii*

Nu am încheiat încă cu Heidegger, dar să facem acum un pas înapoi și să aruncăm o privire de ansamblu. Argumentele lui Heidegger par a-i oferi acestuia o problemă cum nu se poate mai evidentă. El arăta că ființa este în așa fel încât nu se poate spune nimic despre

---

<sup>12</sup> De fapt, textul traduce ultima propoziție după cum urmează: „Ar merita să gândim neambiguitatea ambelor ‘propoziții’ [*Sätze*], a expresiilor [*Sätze*] care nu mai sunt ‘Propoziții’ [*Sätze*]“. Richard Gaskin m-a convins că traducerea pe care o dau eu este preferabilă.

aceasta. Și totuși este clar că se pot spune lucruri despre aceasta. Citatele din Heidegger pe care le-am prezentat sunt înțesate de aserțiuni despre ființă, după cum se poate vedea chiar și la o lectură superficială. Nici măcar tehnicile lui Heidegger pe care le-am examinat în ultima secțiune nu ajută la rezolvarea problemei. Să considerăm scrierea sub ștersătură. Fie că îi place cuiva, fie că nu, chiar „ființă” apare ca referindu-se la ființă, căci altfel cum am putea înțelege ceea ce urmărește Heidegger? Pentru a pune colac peste pupăză, chiar explicația dată de Heidegger scrierii sub ștersătură, pe care am citat-o în ultima secțiune de mai sus, se referă la noțiunea de ființă în cel mai obișnuit mod. Și nici renunțarea la verbul „este” nu ajută. În „ființa și temeiul/rațiunea [*Grund*]: identice” se exprimă încă ideea că două *lucruri* sunt identice și în acest proces se face referire la ființă. În plus, nici una dintre aceste tehnici nu previn faptul că și atunci când se încearcă folosirea unei forme non-standard de limbaj, forma standard a limbajului *exprimă* ceea ce nu se putea exprima.

Încurcătura în care se află Heidegger este una bine-cunoscută în istoria filosofiei. După cum am argumentat în capitolele anterioare, există anumite limite ale gândirii care sunt contradictorii. Există granițe de care gândirea nu poate trece și de care, totuși, trece. Granițele sunt locul predilect al dialetheilor, contradicții adevărate. Granițele în discuție sunt de mai multe genuri (limitele exprimării, ale iterării, ale cogniției și ale conceperii/descrierii), dar în fiecare caz în parte, un anumit obiect trebuie să se afle înăuntrul unei totalități date (Condiția Închiderii), dar trebuie să fie și în afara acesteia (Condiția Transcendenței). Am văzut diferite argumente pentru natura dialetheică a limitelor în discuție, dar unul major se bazează pe fenomenul persistent și repetat al filosofilor care analizează astfel de limite și care, vrând-nevrând, sunt conduși la contradicții (pp. 370 și urm.). (Dacă limitele sunt contradictorii, la ce altceva v-ați aștepta?) Cu o excepție minoră (p. 364), nu l-am menționat pe Heidegger înainte de acest capitol, dar acum este clar că și el corespunde modelului. Ființa este o noțiune care se află dincolo de

limitele descriptibilului (Transcendență), dar *este* descriptibilă (Închidere): Heidegger ne arată cum.<sup>13</sup>

Heidegger corespunde modelului și într-un alt fel. O dată ce au realizat situația în care se află, mulți filosofi au încercat să scape de problemă apelând la o formă non-literală de expresie (cum este metafora sau analogia); fără excepție, nici una dintre aceste mișcări nu a funcționat.<sup>14</sup> După cum am văzut în ultima secțiune de mai sus, și Heidegger folosește în acest fel aspecte non-standard ale limbajului. După cum am văzut, iarăși, acestea nu au mai mult succes decât celelalte mișcări de acest gen.

Nu doresc să repet detaliile prezentate în celelalte capitole, dar voi menționa pe scurt pe doi dintre filosofi care apar în aceste capitole și a căror operă este în mod special relevantă aici. Primul dintre aceștia este Frege. După cum am observat, conform doctrinei despre concept și obiect a lui Frege, nu se poate face referire la concepte prin intermediul locuțiunilor substantivale. Dar ne putem referi în acest fel la concepte; o facem atunci când spunem, e.g., „conceptul *cal*“. După cum am arătat deja, problema lui Frege despre concepte este strâns legată de cea a lui Heidegger despre *ființă*.

Frege realiza că se află într-o dificultate. El insista asupra ideii că, în pofida aparențelor, expresii cum este „conceptul *cal*“ și cele asemănătoare nu se referă la concepte. Prețul acestei mișcări este acela că ea transformă în nonsens prea multe dintre celelalte pretenții ale lui Frege.<sup>15</sup> Deznădăjduit, Frege spune (Geach and Black (1960)), p. 54)\*:

---

<sup>13</sup> Situația poate fi pusă în termenii Schemei Incloziunii după cum urmează:  $\phi(y)$  este „ $y$  poate fi exprimat în limbaj“, astfel că  $\Omega$  este totalitatea lucrurilor care pot fi exprimate;  $\psi(x)$  este „ $x = \Omega$ “;  $\delta(\Omega)$  este o pretenție despre ființă, să spunem aceea că ființa este ceea ce face ca ființările să fie. Atunci, prin argumentele lui Heidegger avem  $\neg\phi(\delta(\Omega))$ : acest fapt despre ființă nu poate fi exprimat; dar, exprimând acest fapt, Heidegger însuși arată că  $\phi(\delta(\Omega))$ .

<sup>14</sup> Vezi în special pp. 373 și urm.

<sup>15</sup> Vezi secțiunea 12.2.

\* Gottlob Frege, „Despre concept și obiect“, în Gottlob Frege, *Scriseri logico-filosofice*, traducere de Sorin Vieru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1977, p. 304.

De bună seamă, aici, în calea comunicării dintre mine și cititor se ridică un obstacol cu totul aparte. O anumită constrângere lingvistică face ca expresiile pe care le folosesc, atunci când sunt luate literal, să-mi trădeze uneori gândul (...) Sunt pe deplin conștient de faptul că în aceste cazuri se presupune că cititorul ar fi gata să-mi iasă în întâmpinare la jumătatea drumului (...)

Nu putem să nu ne amintim de propriile cuvinte ale lui Heidegger despre natura inerent derutantă a limbajului, pe care le-am citat în ultima secțiune de mai sus.

Cel de-al doilea filosof care trebuie menționat aici este Wittgenstein. Frege a fost condus la ideile sale despre natura conceptelor în încercarea de a explica unitatea propoziției. În *Tractatus*, forma logică este cea care furnizează această unitate. În această lucrare, inexprimabilitatea conceptului *cal* și a celor de acest gen se metamorfozează în inexprimabilitatea noțiunii de formă logică.<sup>16</sup> Soluția dată de Wittgenstein acestei probleme era, după cum este binecunoscut, doctrina sa despre a spune și a arăta. Forma unei propoziții (și multe alte lucruri) nu pot fi descrise, dar pot fi arătate. În cele din urmă, totuși, această doctrină nu rezolvă problema, întrucât Wittgenstein reușește în definitiv să spună lucrurile care pot fi doar arătate, după cum remarcă perfid Russell în introducerea sa la traducerea în limba engleză a *Tractatus*-ului (Pears și McGuinness (1961), p. xxi).

Dar destul cu acestea. Să ne întoarcem la Heidegger.

## §15.8

### ***Aletheia și legea non-contradicției***

Toate argumentele despre imposibilitatea descrierii ființei pe care le-am explicat mai sus provin din scrierile lui Heidegger din perioada anterioară lui *Kehre*, modificarea metodologică din gândirea sa. După *Kehre*, scrierile lui Heidegger despre ființă adoptă un

---

<sup>16</sup> Vezi cap. 12, în special p. 320.

alt ton. În particular, Heidegger ajunge să sublinieze că arta, și în special poezia, atunci când sunt înțelese adecvat, *scot din ascundere* ceea ce este ființa. De exemplu, el spune ((1977c)\*, p. 63):<sup>17</sup>

Opera de artă deschide într-un fel specific ființa ființării. Pentru că de fapt în operă survine această deschidere, adică ieșirea din ascundere, adică adevărul ființării. În opera de artă, adevărul ființării s-a pus pe sine în operă. Artă este punerea-de-sine-în-operă a adevărului.

Cu toate că Heidegger nu o spune deschis (după câte știu), cred că modificarea survenită în gândirea sa este, cel puțin în parte, un răspuns la faptul că nu se poate spune ce este ființa. Deși ființa nu poate fi descrisă, aceasta poate fi arătată – sau revelată, scoasă din ascundere, după cum obișnuia Heidegger să formuleze. Artă ne poate arăta ființarea întru ființa sa și deci poate revela pentru noi *ființa*. În acest fel putem *gândi* ființa, după cum formulează Heidegger, folosind „a gândi” într-un mod adecvat scopurilor sale. Dacă așa stau lucrurile, atunci mișcarea lui Heidegger aici este foarte asemănătoare cu mișcarea corespunzătoare a lui Wittgenstein din *Tractatus*: recurgerea la ceva (limba sau artă) care arată ceea ce nu poate fi spus.<sup>18</sup>

Împrejurarea că, potrivit lui Heidegger, revelarea este modul valabil de a răspunde la întrebarea privitoare la ființă este un motiv important pentru care Heidegger insistă asupra traducerii cuvântului grecesc *aletheia* nu ca „adevăr”, așa cum s-ar traduce acesta în mod normal, ci în chip literal, ca stare de neascundere. Poezia revelă ființa în *aletheia* sa. După cum explică Heidegger ((1977a), p. 389):

---

\* Martin Heidegger, „Originea operei de artă”, în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, Editura Humanitas, 1995. Numărul de pagină corespunde ediției în limba română.

<sup>17</sup> Vezi, de asemenea, eseurile din Heidegger (1971).

<sup>18</sup> Desigur, nu sugerez că Heidegger din cea de-a doua perioadă rescrie pur și simplu *Tractatus*-ul. Sub foarte multe aspecte, cei doi gânditori au în vedere chestiuni diferite. Ceea ce vreau să spun este doar că ei adoptă mișcări similare ca răspuns la aceeași problemă.

Nu de dragul etimologiei traduc eu cu îndărătnicie *aletheia* ca stare de neascundere, ci de dragul a ceea ce trebuie considerat atunci când gândim adecvat ceea ce este numit ființă și gândire. Starea de neascundere este, ca să spunem așa, elementul în care sălășluiesc ființa și gândirea, precum și constituirea lor ca un tot.

De ce, însă, Heidegger nu acceptă pur și simplu faptul care îi sare în ochi – acela că el poate vorbi despre *ființă*, adică despre *nimic*, chiar dacă în mod inconsistent? Această situație este, desigur, perfect compatibilă cu împrejurarea că poezia ne arată ființa: ceea ce poate fi arătat, poate fi adesea spus. (Îți pot arăta că plouă, tot așa cum îți pot spune că plouă.) Heidegger se referă explicit la această chestiune în eseul său *Introducere în metafizică*. El spune ((1959b)\*, pp. 38-39):

Cine vorbește despre nimic nu știe ce face. Cine vorbește despre nimic, prin însuși faptul acesta, îl transformă în ceva. Vorbind, el vorbește împotriva a ceea ce crede. El se contra-zice pe sine însuși. Însă o rostire care se contrazice păcătuiește față de regula fundamentală a rostirii (*lógos*), față de „logică”. Vorbirea despre nimic este illogică. Cine vorbește și gândește illogic este o persoană lipsită de spirit științific. Cine însă vorbește despre nimic tocmai în perimetrul filosofiei, unde logica este la ea acasă, acela cade cu atât mai grav sub acuza de a păcătui față de regula fundamentală a oricărei gândiri. O asemenea vorbire despre nimic se compune numai din propoziții lipsite de sens.

Heidegger face astfel clar faptul că inefabilitatea ființei este cerută de Logică, mai precis de legea non-contradicției. Astfel, trebuie să renunțăm sau la descrierea noastră a ființei, sau la Logică. Dar există și o a treia posibilitate: aceea că Logica pur și simplu greșește în privința legii non-contradicției. Contradicțiile adevărate sunt perfect posibile, iar legea este o greșeală istorică – întocmai ca „legea”

---

\* Martin Heidegger, *Introducere în metafizică*, traducere de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, București, Editura Humanitas, 1999. Numărul de pagină corespunde ediției în limba română.



euclidiană conform căreia întregul trebuie să fie mai mare decât oricare dintre părțile sale. Acesta este, desigur, felul în care vede lucrurile un dialetheist modern: „legea“ este o greșeală. Heidegger identifică pur și simplu Logica cu teoria logică acceptată a timpului său, neglijând faptul că și această teorie este un produs al unei istorii supuse greșelii. Este o ironie ca un filosof de acuitatea lui Heidegger, care era atât de critic cu moștenirea sa istorică, să fi fost atât de opac în privința posibilității ca oamenii să fi înțeles Logica greșit, posibilitate pe care cercetările logice din cea de-a doua jumătate a secolului XX au făcut-o efectivă. Poate că dacă Heidegger ar fi scris mai târziu, cu o deplină cunoaștere a dezvoltărilor din logica modernă, ar fi spus că o gândire adecvată despre ființă reclamă nu pur și simplu aletheia, ci dialetheia.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Versiuni preliminare ale acestui articol au fost citite la Departamentul de Filosofie al Universității din Tasmania și la o întâlnire a Asociației Australasiene de Filosofie, care a avut loc la Universitatea din Melbourne în 1999. Le mulțumesc celor care au fost de față pentru comentariile lor utile.

## 16. NĀGĀRJUNA ȘI LIMITELE GÂNDIRII

Capitol scris împreună cu Jay Garfield

Dacă cunoști natura unui lucru,  
cunoști natura tuturor lucrurilor.

Khensur Yeshe Thubten

Orice apare în dependență,  
Este înfățișat ca fiind vacuitate.  
Aceasta, fiind o desemnare dependentă,  
Este ea însăși calea de mijloc.

*Mūlamadhyamakakārikā, XXIV: 18*

### §16.1

#### ***Bun-venit la Nāgārjuna***

Nāgārjuna (primul sau al doilea secol d.H.) este cu siguranță unul dintre cei mai greu de interpretat filosofi din orice tradiție. Textele sale sunt succinte și criptice. El nu se ferește de paradox sau de contradicția evidentă. El este sfios în privința identificării opozițiilor săi. Tradițiile exegetice calificate în textele lui Nāgārjuna prezintă o pleoră de interpretări ale concepției sale. Cu toate acestea, influența sa asupra Buddhismului Mahāyāna a fost nu numai neîntrecută în acea tradiție, ci, comparativ vorbind, a depășit în acea tradiție influența oricărui filosof occidental în Occident. Fie și numai măsura în care Nāgārjuna este tratat cu seriozitate de atâți filosofi eminenti indieni, chinezi, tibetani, coreeni, japonezi și vietnamezi justifică atenția acordată corpusului său de texte. Chiar dacă el nu a

fost o figură filosofică colosală în istorie, profunzimea și frumusețea gândirii sale, precum și frumusețea sobră a poeziei sale filosofice ar justifica această atenție. Cu toate că Năgârjuna poate nedumeri și adesea poate chiar înfuria și cu toate că textele sale pot sfida inițial exegeza, oricine își petrece timpul cu gândirea lui Năgârjuna ajunge inevitabil să îl respecte profund pe acest maestru filosof.

Unul dintre motivele pentru care Năgârjuna îi nedumerește pe cei care se apleacă asupra textelor sale este dat de înclinația sa vădită de a accepta contradicțiile, pe de o parte, făcând, însă, apel la argumente clasice prin *reductio*, care implică acceptarea de către Năgârjuna a legii non-contradicției, pe de altă parte. Un alt motiv este înclinația sa vădită de a-și tăia crăcile de sub picioare. El afirmă că există două adevăruri și că ele sunt unul; că toate lucrurile există și nu există; că nimic nu este existent sau non-existent; că el respinge toate concepțiile filosofice, inclusiv propria sa concepție; că el nu afirmă nimic. Și el pare să creadă fiecare cuvânt. A înțelege toate acestea este uneori o întreprindere dificilă. Într-adevăr, unii interpreți ai lui Năgârjuna cedează tentației facile de a-l lua drept un simplu mistic sau un iraționalist de vreun fel sau altul. Dar este semnificativ faptul că nici una dintre tradițiile exegetice importante din Asia, oricât ar fi acestea de diferite între ele sub alte aspecte, nu îl privește pe Năgârjuna în această lumină.<sup>1</sup> Și într-adevăr, erudiți de dată mai recentă sunt unanimi în această privință, din nou în pofida unui larg spectru de divergențe de interpretare sub alte aspecte. Năgârjuna este pur și simplu mult prea atașat argumentului analitic riguros pentru a fi respins ca mistic.

Interesul nostru aici nu este nici istoric, nici de exegeză sau evaluare sistematică a vreunei lucrări a lui Năgârjuna. Ne preocupă, în schimb, posibilitatea ca Năgârjuna, ca mulți filosofi occidentali și mulți dintre succesorii săi buddhiști – probabil ca o consecință a

---

<sup>1</sup> Gorampa, în Tibetul secolului al XIV-lea, poate fi o excepție de la această regulă, căci în *Nges don rab gsal* (1990) acesta argumentează că Năgârjuna ia întreaga gândire și conceptualizare ca fiind în mod necesar falsă și înșelătoare. Dar chiar și Gorampa este de acord că Năgârjuna argumentează (în mod rațional) pentru acea concluzie.

influenței lui – să fi descoperit și explorat contradicții adevărate care apar la limitele gândirii. Dacă așa ar sta lucrurile, atunci această situație ar da socoteală de ambele laturi ale tensiunii interpretative pe care tocmai am menționat-o: în virtutea faptului că Nāgārjuna acceptă unele contradicții, el ar putea să apară ca un iraționalist – atât pentru filosofi occidentali, cât și pentru interlocutorii săi Nyāya, care privesc consistența ca pe o condiție necesară a raționalității. Dar pentru aceia care împărtășesc cu noi o împăcare dialetheistă cu ideea posibilității ca raționalitatea să fie dominată de contradicții adevărate, imprevizibilul că Nāgārjuna acceptă astfel de contradicții nu ar *submina*, ci ar *confirma* impresia că el este realmente un gânditor cum nu se poate mai rațional.<sup>2</sup>

Suntem interesați și de posibilitatea ca aceste contradicții să fie analoage structural celor care apar în tradiția occidentală. Dar chiar dacă descoperirea unei analogii între concepția lui Nāgārjuna și concepțiile altor pionieri ai paraconsistenței, cum sunt Kant și Hegel, Heidegger și Derrida, i-ar ajuta pe filosofi occidentali să înțeleagă mai bine proiectul lui Nāgārjuna, sau cel puțin ar putea fi o curiozitate filosofică, noi credem că putem să întreprindem mai mult decât atât: vom argumenta că, deși contradicțiile lui Nāgārjuna sunt similare structural cu cele pe care le găsim în Occident, Nāgārjuna ne furnizează un paradox necunoscut până acum în Occident. Acest paradox, vom argumenta, ne aduce o nouă înțelegere a ontologiei și a accesului nostru cognitiv la lume. Îl vom citi atunci pe Nāgārjuna nu pentru că în textele sale vedem afirmat ceea ce știam deja, ci pentru că putem învăța ceva nou de la el.

Să mai facem câteva remarci preliminare înainte să trecem la treabă. În acest capitol nu vom apăra interpretarea textelor lui Nāgārjuna pe care o dăm aici, nici valabilitatea logicii dialetheice și nici pretenția conform căreia contradicțiile adevărate care satisfac Schema Incloziunii apar în fapt la limitele gândirii. Vom schița aceste

---

<sup>2</sup> Notăm că Tillemans (1999) ia acceptarea fățișă a contradicțiilor de către Nāgārjuna drept o posibilă dovadă a faptului că acesta acceptă logica paraconsistentă în privința a ceea ce este ultim, cu toate că rămâne clasic în privința a ceea ce este convențional. Credem că Tillemans are dreptate din acest punct de vedere.

puncte de vedere, dar o vom face pe cât se poate de succint, și asta nu pentru că noi luăm aceste poziții ca fiind evidente, ci pentru că fiecare dintre noi a apărut aceste lucruri în altă parte; în cazul ultimei pretenții, în capitolele anterioare. Acest capitol va fi despre concilierea lui Năgârjuna cu dialetheismul. În fine, nu pretindem că Năgârjuna însuși a avut concepții explicite despre logică sau despre limitele gândirii. Credem, totuși, că dacă le-ar fi avut, acestea ar fi fost cele pe care ne pregătim să le schițăm. Așadar, acest capitol nu reprezintă o istorie textuală, ci o reconstrucție rațională.

## §16.2

### *Incloziuni și limitele gândirii*

După cum am văzut în secțiunea 12.3, în *Tractatus* Wittgenstein își asumă proiectul de a delimita ceea ce poate fi gândit. El spune în prefață:<sup>3</sup>

Cartea vrea, prin urmare, să traseze o graniță gândirii, sau mai degrabă nu gândirii, ci expresiei gândurilor: căci pentru a trasa o graniță gândirii ar trebui să putem gândi ambele laturi ale acestei granițe (ar trebui deci să putem gândi ceea ce nu se poate gândi).

Granița va putea fi trasată, așadar, doar în limbaj și ceea ce se situează de partea cealaltă a graniței va fi pur și simplu nonsens.

Cu toate că problema este reformulată în termenii limbajului, întreprinderea ajunge, totuși, la contradicție. În particular, tratarea a ceea ce poate fi spus are drept consecință faptul că tratarea însăși, ca și alte lucruri asemănătoare, nu poate fi spusă. De aici, faimoasa propoziție penultimă a *Tractatus*-ului:<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Pears și McGuinness (1961), p. 3. [Vezi traducerea românească de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, în Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, București, Editura Humanitas, 2001, p. 77.]

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 74. [p. 159.]

Propozițiile mele clarifică prin faptul că cel ce mă înțelege le recunoaște, până la urmă, drept nonsensuri, dacă prin ele – sprijinindu-se pe ele – s-a ridicat deasupra lor. (El trebuie, pentru a spune așa, să arunce scara după ce a urcat pe ea.)

El trebuie să depășească aceste propoziții și apoi vede lumea în mod corect.

Situația lui Wittgenstein este gravă: nu are importanță că aruncăm scara *după* ce am urcat pe ea: treptele sale erau lipsite de sens și *în timp* ce le foloseam. Deci cum ar fi putut sprijini aceasta cu succes ascensiunea noastră? Și dacă n-a făcut-o, pe ce bază am fi acum de acord că acea filosofie întreagă nu a fost tot timpul decât nonsens? Oricum, această situație nu îi este proprie numai lui Wittgenstein. După cum am văzut în capitole anterioare, aceasta este o trăsătură foarte generală a teoriilor care încearcă să caracterizeze limitele capacităților noastre cognitive de a gândi, descrie, înțelege, sfârșind prin a implica faptul că ele însele nu pot fi gândite, descrise și înțelese. Și totuși s-ar părea că ele pot fi gândite, descrise și înțelese. Căci altfel ce naiba face teoria?

Astfel, de exemplu, atunci când Sextus pretinde în *Schițe pyrrhoniene* că nu se poate afirma ceva despre lucrurile aflate dincolo de aparențe, s-ar părea că el afirmă tocmai așa ceva, iar atunci când argumentează că nici o astfel de afirmație nu este justificată, această concluzie trebuie să se aplice și propriei sale afirmații (secțiunea 3.4). Atunci când Kant spune că nu se poate cunoaște nimic despre, sau nu se poate aplica nici o categorie la domeniul noumenal, s-ar părea că el face tocmai ceea ce nu poate fi făcut (secțiunea 5.5). Atunci când Russell încearcă să rezolve paradoxurile auto-referinței pretinzând că nu se poate cuantifica peste *toate* Propozițiile, el face întocmai așa ceva (secțiunea 9.7). Și lista continuă. Oricine subapreciază tradiția filosofică a Orientului din cauza pretensei cochetări a acesteia cu paradoxul are de explicat mult din tradiția filosofică a Occidentului.

Desigur, filosofii pe care tocmai i-am menționat erau perfect conștienți de situație și toți au încercat să ia măsuri pentru evitarea contradicției. După cum am văzut în capitolele precedente, nu au

reușit; și chiar mai frapant: în mod caracteristic, astfel de încercări par să sfârșească în alte instanțe ale contradicțiilor pe care se străduiesc să le evite. Literatura recentă din jurul Paradoxului Mincinosului furnizează un meniu bogat de astfel de exemple.<sup>5</sup>

Acum, de ce apare din nou și din nou acest model frapant? După cum s-a argumentat (pp. 370 și urm.), cel mai simplu răspuns este acela că, atunci când oamenii sunt conduși la contradicții în întreprinderea de cartografiere a limitelor gândirii, aceasta se întâmplă tocmai din cauză că aceste limite sunt ele însele contradictorii. Ca atare, orice teorie a limitelor care este cât de cât adecvată va fi inconsistentă. Recurența întâlnirii cu contradicțiile la limită este, prin urmare, temeiul unui argument al celei mai bune explicații pentru natura inconsistentă a limitelor însele. (Nu este singurul argument, dar celelalte argumente valorifică detalii ale limitelor specifice în discuție.<sup>6</sup>)

Contradicțiile la limita gândirii au o structură generală bipartită. Prima parte constă dintr-un argument a cărui concluzie este aceea că o anumită concepție, de regulă despre natura limitei în discuție, depășește acea limită (nu poate fi concepută, descrisă etc.). Aceasta este *Transcendența*. Cealaltă parte constă dintr-un argument a cărui concluzie este aceea că acea concepție este dincoace de limită – *Închiderea*. Adesea, acest argument este unul practic, bazat pe faptul că Închiderea este demonstrată în chiar actul de teoretizare al limitelor. În orice caz, împreună, membrii perechii descriu o structură care poate fi numită în mod convenabil o *incloziune*: o totalitate,  $\Omega$ , și un obiect,  $o$ , astfel încât  $o$  deopotrivă este și nu este în  $\Omega$ .

La o analiză mai atentă, se poate vedea că incloziunile au o structură mai detaliată. În elementele sale, structura este următoarea. Incloziunea comportă un operator,  $\delta$ , care, atunci când este aplicat

---

<sup>5</sup> În legătură cu rolul jucat de acest fenomen în teoriile susținute de Kripke și de Gupta și Herzberger, vezi Priest (1987), cap. 1; pentru teoria lui Barwise și Etchemendy, vezi Priest (1993); pentru McGee, vezi Priest (1994c).

<sup>6</sup> Vezi capitolele anterioare și Priest (1987), capitolele 1-3 pentru discuții dezvoltate.

la orice submulțime adecvată a totalității  $\Omega$ , produce un *alt* obiect care este în  $\Omega$  (adică un obiect care nu se află în submulțimea în discuție, dar se află în  $\Omega$ ). Astfel, de exemplu, dacă vorbim despre mulțimi de numere ordinale,  $\delta$  ar putea fi aplicat pentru a produce ultimul ordinal care nu aparține mulțimii respective. Dacă vorbim despre o mulțime de entități care au fost gândite,  $\delta$  ar putea fi aplicat pentru a produce o entitate care nu a fost încă gândită. Contradicția la limită apare atunci când  $\delta$  este aplicat la  $\Omega$  însăși. Căci atunci aplicarea lui  $\delta$  produce un obiect care este deopotrivă în și în afara lui  $\Omega$ : ultimul ordinal mai mare decât toate ordinalele sau obiectul negândit.

Toate cele de mai sus sunt inventariate în capitolele anterioare. Inventarul contradicțiilor la limită nu este, totuși, exhaustiv. În particular, acest inventar se bazează doar pe filosofia occidentală. În cele ce urmează, vom adăuga pe listă contradicțiile la limita gândirii descoperite de Nāgārjuna. După cum vom vedea, aceste contradicții corespund, de asemenea, modelului cu care ne-am obișnuit. Împrejurarea că ele corespund acestui model, cu toate că provin dintr-o altă tradiție, arată că modelul este mai puțin provincial decât s-ar putea crede. Această situație nu ar trebui să fie surprinzătoare: dacă limitele gândirii sunt realmente contradictorii, atunci acestea ar trebui să apară astfel atât la est, cât și la vest de Eufrat.

Totuși, un aspect sub care Nāgārjuna diferă de filosofii pe care i-am menționat până acum în acest capitol este acela că el nu încearcă să evite contradicția la limitele gândirii. Deopotrivă, Nāgārjuna o sesizează clar și o susține. (În tradiția occidentală, în afara lui Hegel și a unor urmași ai acestuia, puțini filosofi au procedat în acest fel.) În plus, se pare că Nāgārjuna a ajuns la o limită a contradicției necunoscută în Occident și a sugerat existența unor legături demne de luat în seamă între contradicțiile ontologice și cele semantice. Atunci, la Nāgārjuna.



### §16.3

#### *Realitate convențională și realitate ultimă*

În centrul concepției lui Nāgārjuna se află doctrina sa a celor două realități. Potrivit lui Nāgārjuna, există o realitate convențională și o realitate ultimă. Corespunzător, există două adevăruri: adevărul convențional, adevărul despre realitatea convențională, și adevărul ultim, adevărul despre realitatea ultimă – *qua* realitate ultimă.<sup>7</sup> Din acest motiv, discuțiile despre concepția lui Nāgārjuna sunt formulate adesea în termenii a două adevăruri, mai curând decât în termenii a două realități.

Lucrurile care sunt în mod convențional adevărate sunt adevărurile privitoare la lumea empirică. Nāgārjuna numește în mod generic această clasă de adevăruri „saṃvṛti-satya” sau, uneori, „vyavahāra-satya”. După cum arată Candrakīrti<sup>8</sup>, comentator al lui Nāgārjuna, primul termen este ambiguu. Primul sens – cel care se traduce cel mai bine în limba română prin „adevăr (realitate) convențional(ă)” (în tibetană: „tha-snyad bden-pa”) – este el însuși întreit ambiguu. Mai întâi, acesta poate însemna *obișnuit, de fiecare zi*. În acest sens, un adevăr convențional este un adevăr pe care l-am accepta în mod obișnuit – bunul simț suplimentat cu știința bună. Cel de-a doilea dintre aceste trei înțelesuri este *adevăr prin acord*. În acest sens, decizia luată în Australia de a circula pe stânga stabilește un adevăr convențional despre partea indicată a drumului. O decizie diferită luată în SUA stabilește un alt adevăr convențional. În acest sens, adevărul convențional este adesea relativ. (Candrakīrti argumentează că, de fapt, adevărul convențional este relativ și în primul sens – și anume relativ la organele noastre de simț, la schema noastră conceptuală etc. Din acest punct de vedere, el ar fi fost de acord cu astfel de pyrrhonieni sceptici precum Sextus.) Ultimul sens din acest

<sup>7</sup> Motivul pentru care am adăugat calificativul *qua* va deveni clar imediat. Se va dovedi că realitatea convențională și cea ultimă sunt, într-un sens, aceeași realitate.

<sup>8</sup> *Madhyamakāvatāra-bhāṣya* VI: 28-31.

mănunchi este *adevăr nominal*. A fi adevărat în acest sens înseamnă a fi adevărat în virtutea unei anumite convenții lingvistice. De exemplu, faptul că pantofii și ghetetele sunt genuri diferite de lucruri în limba română, dar sunt instanțe ale aceleiași gen – „lham“ – în tibetană determină cospecificitatea acestora sau lipsa lor de unitate nominală. Vorbitorii de limbă română, pe de altă parte, privesc vrăbiile și ciorile ca membri ai unui singur gen natural supraordonat, *pasăre*. Vorbitorii nativi de tibetană disting între „bya“ (avianul mare) și „bya’u“ (avianul relativ mic). (Din nou, relativitatea adevărului în acest sens stă la pândă în fundal.)

Dar aceste trei sensuri se înmănunchează într-o familie față de care se distinge încă un sens principal al lui „saṃvṛti“. Acesta poate însemna *a acoperi*, *a ascunde*, *a întuneca*, *a astupa*. În acest sens (bine captat în tibetană de „kun-rdzob bden-pa“, în traducere literală *adevăr costumat*), „saṃvṛti-satya“ este ceva ce ascunde adevărul sau natura sa autentică sau, după cum se interpretează uneori în tradiție, ceva ce este privit ca adevărat de o minte întunecată sau credulă. Acum, urmându-l pe Candrakīrti, tradiția Madhyamaka utilizează creativ această ambiguitate, observând, de exemplu, că ceea ce ascund astfel de adevăruri este tocmai faptul că ele sunt întru totul convenționale (în oricare dintre sensurile schițate mai sus) sau că o minte întunecată este întunecată tocmai pentru că nu înțelege cum trebuie rolul convenției în constituirea adevărului etc.

Acest interludiu lexicografic este înainte de toate important pentru ca, atunci când vom explora distincția lui Nāgārjuna dintre adevărul (realitatea) convențional(ă) și adevărul (realitatea) ultim(ă) și pe cea dintre perspectiva convențională și cea ultimă – atitudinile diferite asupra lumii pe care le distinge Nāgārjuna, adoptate de ființele obișnuite prin contrast cu cele iluminate – cuvântul „convențional“ să fie înțeles cu acest mănunchi de conotații, toate prezente în tratarea lui Nāgārjuna. Pe măsură ce vom ajunge în miezul acestei explorări, principala noastră preocupare va viza, totuși, noțiunea de adevăr (realitate) ultim(ă) („paramārtha-satya“, în traducere literală *adevăr al celui mai înalt înțeles* sau *adevăr al celui mai înalt obiect*). Putem defini acest adevăr în mod negativ, ca fel în care sunt

lucrurile independent de convenție, sau în mod pozitiv, ca fel în care sunt lucrurile atunci când sunt înțelese de o ființă pe deplin iluminată, care nu ia ceea ce este convențional drept ceva ce aparține naturii intime a lucrurilor.

Ce este, potrivit lui Nāgārjuna, adevărul/realitatea ultimă? Pentru a înțelege aceasta, trebuie să înțelegem noțiunea de vacuitate, ceea ce pentru Nāgārjuna *nu* este defel non-existența, ci mai curând existența interdependentă. Pentru ca ceva să aibă o natură proprie (în tibetană, „rang bzhin“; în sanscrită, „svabhāva“) trebuie ca acel ceva să fie ceea ce este, în sine și pentru sine, independent de toate celelalte lucruri. (În treacăt fie spus, aceasta implică faptul că lucrurile care sunt esențialmente așa sunt veșnic așa, căci dacă ar începe să fie sau ar înceta de a mai fi, atunci ființa lor ar depinde de alte lucruri, cum este timpul.) A fi vid înseamnă tocmai a nu avea natură proprie în acest sens.

Cel mai important adevăr ultim, potrivit lui Nāgārjuna, este că orice lucru este vid. O bună parte din *Mūlamadhyamakakārikā* (sau *MMK* în cele ce urmează) constă, de fapt, dintr-o mulțime aprecia-bilă de argumente având drept concluzie faptul că tot ceea ce ar putea fi luat drept o natură proprie nu este așa ceva – că orice lucru este vid de natură proprie și de identitate independentă. Argumentele sunt diverse și interesante, dar nu vom insista asupra lor aici. Dar numai pentru a da o impresie asupra acestora, un argument foarte general se găsește în *MMK*, V. Aici, Nāgārjuna argumentează că proprietățile spațiale (și prin analogie, toate proprietățile) unui obiect nu pot avea natură proprie. Căci ar fi absurd să se presupună că locația spațială a unui obiect ar putea exista fără obiectul însuși – sau, reciproc, că ar putea exista un obiect fără locația sa spațială. Așadar, locația și obiectul sunt co-dependente.

Decurge de aici că nu există obiect caracterizat  
Și nici caracter existent.

(*MMK*, V: 5ab)

Existența în discuție aici este, desigur, existența ultimă. Nāgārjuna nu neagă existența convențională a obiectelor și a proprietăților acestora.

Prin argumente de felul acesta, Nāgārjuna susține că orice lucru este vid, dependent în mod contingent de alte lucruri – apare în dependență, după cum se formulează adesea. Aici trebuie totuși să luăm foarte în serios cuvântul „orice“. Atunci când Nāgārjuna pretinde că orice lucru este vid, *orice* include vacuitatea însăși. Vacuitatea a ceva este ea însăși o proprietate care apare în dependență a acelui ceva. Vacuitatea vacuității este pesemne una dintre cele mai importante pretenții ale *MMK*.<sup>9</sup> Nāgārjuna dedică acestui subiect o bună parte din capitolul VII. În acest capitol, folosind unele dintre acela mai dificile argumente din *MMK*, el reduce la absurd supoziția conform căreia apariția în dependență este ea însăși o proprietate reală (ultimă) a lucrurilor. Nu vom intra în această discuție aici, ci ne vom ocupa doar de consecințele acesteia.

Pentru filosofii occidentali este foarte tentantă adoptarea unei înțelegeri kantiene a lui Nāgārjuna (cum este, de exemplu, cea oferită de Murti (1955)). Identifică realitatea convențională cu domeniul fenomenal și realitatea ultimă cu cel noumenal și ai obținut această înțelegere. Dar nu aceasta este concepția lui Nāgārjuna. Vacuitatea vacuității înseamnă că realitatea ultimă nu este de conceput ca un domeniu noumenal. Căci realitatea *ultimă* este tot atât de vidă ca și realitatea *convențională*. Realitatea ultimă este, așadar, doar în mod convențional reală! Realitățile distincte sunt, prin urmare, identice. După cum se spune în *Vimīlakīrti-nirde śa-sūtra*:<sup>10</sup>

A spune: acesta este convențional și acela este ultim este o exprimare dualistă. A înțelege că nu există nici o diferență între convențional și ultim este a intra pe poarta-Dharma a non-dualității.

---

<sup>9</sup> Vezi, e.g., Garfield (1990), (1994), (1995), (1996), Huntington și Wangchen (1989), Kasulis (1989).

<sup>10</sup> Vezi Thurman (1976), p. 73.

Sau, în formularea mai cunoscută din *Sūtra inimii*:<sup>11</sup>

Forma este vidă;  
vacuitatea este formă;  
forma nu este diferită de vacuitate;  
vacuitatea nu este diferită de formă.

Identitatea dintre cele două adevăruri are implicații soteriologice profunde pentru Nāgārjuna, cum este identitatea dintre „nirvāṇa” și „samsāra”.<sup>12</sup> Dar nu vom intra în detalii în această privință. Suntem acum aproape în poziția de a examina prima dintre contradicțiile la limită ale lui Nāgārjuna.

## §16.4

### *Nāgārjuna și legea non-contradicției*

Înainte de aceasta, este nevoie să mai examinăm o chestiune preliminară: atitudinea lui Nāgārjuna față de legea non-contradicției în domeniul adevărului convențional. Căci a pune în seama lui Nāgārjuna iraționalismul sau fie și o formă extremă de dialetheism, conform căruia contradicțiile sunt câtă frunză și iarbă, înseamnă a pune în seama sa concepția conform căreia contradicțiile sunt adevărate în domeniul convențional standard. Deși această opinie despre Nāgārjuna este larg răspândită (vezi, de exemplu, Robinson (1957), Wood (1994)), este o opinie greșită. Cu toate că Nāgārjuna acceptă contradicțiile, acestea nu sunt de un gen care privește realitatea convențională *qua* realitate convențională.

Putem ajunge la această concluzie pe două căi. Mai întâi, putem observa că Nāgārjuna însuși nu afirmă nicăieri că există contradicții adevărate în acest domeniu (sau, mai precaut, că la o analiză minuțioasă, orice pretinsă afirmare a unei contradicții cu privire la acest domeniu se transformă în altceva). În al doilea rând, putem observa

<sup>11</sup> Pentru o traducere însoțită de un comentariu al textului, vezi Lopez (1998).

<sup>12</sup> Acestea sunt considerate mai cu seamă în tradiția Zen. Vezi Kasulis (1989).

că Nāgārjuna apreciază că argumentele prin *reductio* sunt decisive în acest domeniu. Trebuie s-o recunoaștem: nici una dintre aceste strategii nu este neproblematică din punct de vedere hermeneutic. Prima se bazează pe o interpretare prudentă și adesea controversată a dialecticii lui Nāgārjuna. Folosind câteva cazuri, vom argumenta că interpretările de acest fel sunt corecte. În plus, să consemnăm, astfel de interpretări sunt apărute în tradiția recunoscută de către unii dintre cei mai importanți exegeți Madhyamaka.

Cea de-a doua strategie este mai dificilă, deoarece, în mod tipic, argumentele lui Nāgārjuna sunt îndreptate ca argumente *ad hominem* împotriva anumitor poziții apărute de adversarii săi și fiecare dintre aceste argumente subscrie la legea non-contradicției. Dacă argumentăm că Nāgārjuna respinge pozițiile apărute de aceștia prin apelul la consecințele contradictorii ale acelor poziții ale oponentilor pe care el le consideră ca fiind de respins, atunci interpretului care susține iraționalismul lui Nāgārjuna îi stă întotdeauna la dispoziție răspunsul conform căruia, pentru ca argumentul să reușească, acestea trebuie să fie luate doar ca respingeri *pentru oponent*. Adică, în lumina acestei interpretări, Nāgārjuna poate fi privit nu ca luând consecințele contradictorii drept problematice, ci ca prezentând o consecință inacceptabilă unui oponent consistent și prin aceasta obligându-l pe oponentul său să-și abandoneze poziția chiar în termenii acestuia. Și într-adevăr, o astfel de interpretare este convingătoare. Așadar, dacă este să dăm forță probantă acestui mod de a argumenta, va trebui să arătăm că, în cazuri particulare, Nāgārjuna *însuși* respinge contradicția și *susține* pretenția convențională a cărei negare atrage după sine contradicția. Vom prezenta astfel de exemple.

Să considerăm mai întâi pretenția conform căreia Nāgārjuna însuși afirmă deschis contradicții. S-ar putea crede, de exemplu, că atunci când Nāgārjuna spune:

În consecință, spațiul nu este un lucru.

Nu este un non-lucru.

Nici caracterizat, nici fără caracter.

Și tot așa sunt celelalte cinci elemente.

el susține pretenția conform căreia spațiul și celelalte elemente fundamentale au proprietăți contradictorii (existență și non-existență, a fi caracterizat și a fi necaracterizat). Dar această interpretare ar fi posibilă numai dacă cineva ar extrage această strofă din context (așa cum am făcut-o noi). Întregul capitol în care apare această strofă este dedicat problemei reificării – a trata elementele ca furnizând un fundament ontologic pentru întreaga realitate, adică în calitate de naturi proprii. El conchide chiar în următoarea strofă:

Cei cu inteligență redusă și Realisti care percep  
Existența și nonexistența  
Lucrurilor  
Nu văd pacificarea lucrului.

(MMK, V: 8)

Este atunci clar că Năgârjuna nu *afirmă* că spațiul și celelalte elemente au proprietăți contradictorii. Mai curând el respinge un anumit cadru în care elementele joacă rolul de fundamente ultime sau rolul de ultimi purtători ai proprietăților.

În plus, deși comentatori occidentali și non-buddhiști au susținut că astfel de pretenții sunt contradictorii, observăm și că acestea nu sunt nici măcar *prima facie* contradicții, dacă nu se presupun atât legea terțului exclus, cât și faptul că Năgârjuna însuși acceptă această lege. Altminteri nu există nici o cale de a ajunge de la o strofă care respinge explicit ambii membri ai perechii „Spațiul este un lucru” și „Spațiul este un non-lucru” la pretenția că, în virtutea respingerii fiecărui membru, Năgârjuna acceptă negația acestuia și deci că el afirmă o contradicție. Este mult mai adecvat să-l interpretăm pe Năgârjuna ca respingând terțul exclus pentru genul de afirmații pe care le face oponentul în discuție, și așa impregnat de ceea ce Năgârjuna consideră a fi o presupuziție ontologică greșită (vezi Garfield (1995)).

Să considerăm un al doilea exemplu. În discuția sa despre aggregate, un alt context în care preocuparea sa este aceea de a respinge proiectul ontologiei fundamentale, Nāgārjuna spune:

Concepția că efectul este identic cu cauza

Este inacceptabilă.

Concepția că efectul nu este identic cu cauza

Este de asemenea inacceptabilă.

(MMK, IV: 6)

Din nou, lipsind contextul și presupunând legea terțului exclus, aceasta pare a fi o contradicție evidentă. Și din nou, contextul face întreaga diferență. În acest capitol, oponentul argumenta că forma însăși (substanța materială) poate fi concepută drept cauza tuturor fenomenelor psihofizice. În strofa anterioară, Nāgārjuna tocmai îl sfătuia pe oponentul său să „gândească despre formă, dar / Să nu susțină nici o concepție despre formă“ (5). Punctul central al acestei strofe este tocmai acela că forma, *per se*, nu este o explicație plauzibilă nici a lumii materiale (aceasta ar presupune ceea ce trebuie demonstrat), nici a lumii non-materiale (nu reușește să explice relațiile psihofizice). Nu ne preocupă aici chestiunea dacă Nāgārjuna are sau nu dreptate în aceste cazuri. Dorim să arătăm doar că, în cazuri ca acesta, în care s-ar putea să pară că Nāgārjuna afirmă contradicții, se întâmplă în mod invariabil că o interpretare atentă a textului subminează interpretarea contradictorie directă. Și încă o dată, observăm că, atunci când interpretăm cu circumspecție logică, aici avem, în orice caz, doar o respingere a legii terțului exclus într-un context particular și nu avem nici o justificare pentru a trece de la acea respingere la vreo respingere a legii non-contradicției.

Să ne întoarcem acum la faptul că Nāgārjuna folosește argumente prin *reductio* pentru a respinge pozițiile pe care nu le acceptă, arătând că, cel puțin în privința situațiilor convenționale standard, împrejurarea că o pretenție atrage după sine contradicții este un bun temei pentru a o respinge. În capitolul XV al MMK, Nāgārjuna



consideră posibilitatea de a se explica printr-un apel la o natură proprie ceea ce înseamnă a exista și ceea ce înseamnă a avea o identitate particulară. Dar el este capabil să tragă concluzia că:

Cei care văd o natură proprie și o natură diferită,  
Lucruri și non-lucruri,  
Aceștia nu văd  
Adevărul învățaturii lui Buddha.

(*MMK*, XV: 6)

tocmai pe temeiul că:

Dacă nu există natură proprie,  
Atunci ce ar putea deveni altceva?  
Dacă există natură proprie,  
Atunci ce ar putea deveni altceva?

(*MMK*, XV: 9)

În acest argument, rândurile c și d – restul detaliilor și problema corectitudinii acestuia lăsându-le la o parte pentru scopurile de față – Nāgārjuna observă că o tratare a existenței, schimbării și diferenței care face apel la o natură proprie conduce la o contradicție. Lucrurile „devin altceva“. Aceasta este o teză centrală a doctrinei buddhiste a impermanenței pe care Nāgārjuna o apără în text. Dar dacă devin, argumentează Nāgārjuna, și dacă natura proprie ar fi explicativă pentru existența, diferența și schimbarea lucrurilor, ar trebui ca acestea deopotrivă să aibă natură proprie, pentru a da seama de existența lor, și să nu aibă natură proprie, în virtutea faptului că naturile proprii sunt eterne. Întrucât aceasta este o contradicție, natura proprie trebuie să fie respinsă. Și desigur, după cum am observat deja, Nāgārjuna respinge natura proprie. Aceasta este motivația centrală a textului.

În XVII: 23, Nāgārjuna răspunde sugestiei oponentului conform căreia acțiunea poate fi ceva necreat, o încercare disperată de a salva ideea că acțiunile au naturi proprii. El răspunde că:

Toate convențiile ar fi atunci  
 Fără îndoială contrazise.  
 Ar fi imposibil să se distingă  
 Între cei merituoși și cei nemerituoși.

(MMK, XVII: 24)

Din nou, nu ne interesează aici nici detaliile argumentului și nici reușita acestuia. Mai curând, subliniem faptul că, pentru Năgârjuna, consecințele contradictorii ale pozițiilor în domeniul convențional standard sunt inevitabile pentru acestea.

Ca un ultim exemplu, în capitolul XVIII, Năgârjuna conchide:

Ceea ce apare în dependență de altceva  
 Nu este identic cu acel lucru  
 Și nu este nici diferit de el.  
 Prin urmare nu este nici nonexistent în timp, nici permanent.

Năgârjuna observă aici că contradicția (nici identic/nici diferit) rezultă din disjuncția „o entitate este sau nonexistentă, sau permanentă”, și astfel optează pentru pretenția că fenomenele existente sunt impermanente. Conchidem, așadar, nu numai că Năgârjuna nu afirmă deschis contradicții, ci și că atunci când le folosește, cel puțin atunci când discută despre adevărul convențional standard, le folosește drept concluzii ale argumentelor prin *reductio*, al căror scop este să așeze negația pretenției despre care Năgârjuna consideră că atrage după sine acele contradicții.

În acest stadiu, tragem următoarele concluzii: Năgârjuna nu este un iraționalist. El este atașat canoanelor argumentării și criticii raționale. El nu este un mistic. El crede că argumentele raționale pot conduce la evitarea erorii și la cunoaștere. El nu este de părere că lumea convențională, oricât ar fi de convențională, este înțesată de contradicții.<sup>13</sup> Dacă este ca Năgârjuna să afirme contradicții,

---

<sup>13</sup> Pe de altă parte, este fără îndoială adevărat că, din punctul de vedere al lui Năgârjuna, multe dintre concepțiile noastre pre-teoretice și filosofice privitoare la lume sunt înțesate de incoerențe. Scopul MMK este acela de a le face coerente.

acestea vor fi în altă parte, acestea vor fi apărute rațional și puse în slujba analizei raționale.

### §16.5

#### *Adevărul ultim este că nu există adevăr ultim*

Suntem acum în poziția de a examina prima contradicție la limită a lui Nāgārjuna. Punctul central al filosofiei lui Nāgārjuna, Madhyamaka sau „calea de mijloc”, îl reprezintă teza conform căreia orice lucru este vid. Această teză are o consecință profundă. Adevărurile ultime sunt cele despre realitatea ultimă. Dar întrucât orice lucru este vid, nu există realitate ultimă. Prin urmare, nu există adevăruri ultime. Putem ajunge la aceeași concluzie pe o altă cale. A exprima ceva într-un limbaj înseamnă a exprima adevărul care depinde de acel limbaj, așa încât aceasta nu poate fi o exprimare a felului în care sunt în cele din urmă lucrurile. Atunci toate adevărurile sunt într-un totu convențional.

Nāgārjuna enunță această concluzie în următoarele pasaje:

Biruatorii au spus

Că vacuitatea este renunțarea la toate dogmele.

Acela pentru care vacuitatea devine o dogmă

Nu realizează nimic.

(MMK, XIII: 8)

Mă prosternez lui Gautama,

Cel care din compasiune

A proclamat doctrina cea adevărată

Care duce la renunțarea la toate dogmele.

(MMK, XXVII: 30)

Nāgārjuna nu spune aici că oricine trebuie să fie redus la tăcere. El însuși nu este! Dogmele care trebuie să fie abandonate sunt concepții despre natura ultimă a realității. Și nu există nimic de felul

naturii ultime a realității. Aceasta este ceea ce înseamnă că toate fenomenele sunt vide.

S-ar putea crede că restul este pur și simplu inefabil. Într-adevăr, Nāgārjuna este interpretat și în acest fel. (Vezi Gorampa (1990).) Dar și aceasta ar fi o interpretare prea simplistă. *Există* adevăruri ultime. *MMK* este plină de ele. De exemplu, atunci când Nāgārjuna spune (*MMK* XXIV: 19):

Ceea ce nu apare în dependență  
Nu există.  
Prin urmare, un lucru non-vid  
Nu există.

el ne relatează despre natura realității ultime. Există, prin urmare, adevăruri ultime. Firește, pretenția că nu există realitate ultimă este ea însăși un adevăr despre realitatea ultimă și este, prin urmare, un adevăr ultim! Aceasta este prima contradicție la limită a lui Nāgārjuna.

Există mai multe obiecții care pot fi ridicate în acest punct, într-o încercare de a-l salva pe Nāgārjuna de inconsistență (ultimă). Să considerăm două dintre acestea. Mai întâi, s-ar putea spune că, atunci când Nāgārjuna pare să afirme adevăruri ultime, el nu afirmă *realmente* nimic. Rostirile sale au o altă funcție. Acest punct ar putea fi dezvoltat în cel puțin două direcții. În primul rând, s-ar putea spune că actele de vorbire ale lui Nāgārjuna nu trebuie să fie luate ca acte de afirmare, ci ca acte de negare. Este ca și cum, ori de câte ori altcineva avansează o pretenție despre realitatea ultimă, Nāgārjuna ar spune „Nu!”. Aceasta înseamnă a-l interpreta pe Nāgārjuna ca folosind o neabătută *via negativa*. Alternativ, s-ar putea spune că în aceste rostiri Nāgārjuna nu efectuează nici un act de vorbire: el pur și simplu rostește cuvinte fără nici o forță ilocuționară. În același fel, Sextus poate fi interpretat ca pretinzând că el nu a făcut nicio-dată afirmații: el pur și simplu *a rostit* cuvinte care, atunci când au

fost înțelese de oponenții săi, i-au determinat pe aceștia să renunțe la concepțiile lor.<sup>14</sup>

Cu toate că aceste strategii au o anumită plauzibilitate (și anumite moduri de a-i citi pe Bhāivaviveka și Candrakīrti îi arată ca interpretându-l pe Nāgārjuna în exact acest fel), în cele din urmă textul nu susține această interpretare. Sunt prea multe pasaje importante în *MMK* în care Nāgārjuna nu neagă pur și simplu ceea ce spun oponenții săi sau în care nu spune lucruri care să-i determine pe oponenții săi să-și retracteze pozițiile, ci enunță propriile sale puncte de vedere pozitive. Să considerăm, de exemplu, strofa centrală a *MMK*:

Orice apare în dependență,  
Este înfățișat ca fiind vacuitate.  
Aceasta, fiind o desemnare dependentă,  
Este ea însăși calea de mijloc.

(*MMK*, XXIV: 18)

Sau aserțiunea lui Nāgārjuna conform căreia „nirvāṇa” și „samsāra” sunt identice:

Oricare ar fi limita nirvāṇa,  
Aceasta este limita existenței ciclice.  
Nici cea mai subtilă diferență  
Nu există între ele.

(*MMK*, XXV: 20)

Acestea sunt elocvente ca atare.

Strategia de a pretinde că, în fragmentele relevante ale textului, Nāgārjuna nu face afirmații câștigă o anumită plauzibilitate exegetică prin faptul că, uneori, Nāgārjuna poate fi interpretat ca descriind

---

<sup>14</sup> Vezi secțiunea 3.4. Nu luăm aici nici o poziție în legătură cu vreo polemică privind interpretarea lui Sextus sau în legătură cu chestiunea dacă Sextus ar fi avut dreptate să-și caracterizeze poziția în acest fel.

propriile sale afirmații în acest fel. *Locus classicus* pentru aceasta este a sa *Vigrahavyāvartanī*, unde Nāgārjuna răspunde unei acuzații Nyāya, conform căreia el și-a subminat propria sa pretenție a vacuității tuturor lucrurilor prin propriul său atașament la afirmațiile sale. În auto-comentariul său la strofa 29, Nāgārjuna spune:<sup>15</sup>

Dacă aș fi avut fie și o singură Propoziție, atunci, prin aceasta, ar fi fost tocmai cum ați spus. Totuși, dacă aș fi avut o Propoziție cu particularitatea pe care ați descris-o, aș fi avut-o greșit, nu am avut nici o Propoziție. Astfel, întrucât toate fenomenele sunt vide, rămânând în pace, izolate prin natură, cum ar putea exista o Propoziție? Cum ar putea exista o caracteristică a unei Propoziții? Și cum poate să apară o greșeală din caracteristica unei Propoziții? Astfel, spusa: „prin caracteristica Propoziției tale ai ajuns să-ți însușești greșeala“ nu este adevărată.

Dar contextul și analiza atentă a structurii argumentului fac aici întreaga diferență hermeneutică. Interlocutorul Nyāya îl acuza pe Nāgārjuna nu pur și simplu de faptul că acesta *asertează lucruri*, ci de un atașament care se auto-respinge la existența independentă de convenție a făcătorilor-de-adevăr (Propoziții – *pratijñā*) pentru lucrurile pe care le spune, sub amenințarea abandonării pretențiilor la adevărul propriei sale teorii. Răspunsul lui Nāgārjuna nu neagă că el asertează ceva. Cum ar putea să nege *asta*? Mai curând, el *asertează* că felul în care folosește cuvintele nu-l angajează la existența vreunui fenomen independent de convenție (cum este vacuitatea) la care se referă acele cuvinte. Ceea ce neagă Nāgārjuna este o anumită teorie semantică, o teorie pe care el o consideră a fi incompatibilă cu doctrina sa a vacuității tuturor lucrurilor tocmai datorită faptului că aceasta este angajată la pretenția că lucrurile au naturi ultime. (Vezi Garfield (1996).) Comparăm în acest context respingerea de către Wittgenstein a teoriei înțelesului din *Tractatus*, cu faptele și Propozițiile sale independente de limbaj, în favoarea teoriei utilizării din *Cercetări*. Conchidem că până și cea mai promițătoare

---

<sup>15</sup> Pentru traducerea și comentariul textului, vezi Bhattacharya, Johnston și Kunst (1978). Traducerea lor se află la p. 23.

evidență textuală în privința acestei căi de a-l salva pe Nāgārjuna de inconsistență eșuează.

O a doua modalitate în care ar putea fi interpretat Nāgārjuna pentru a-l salva de inconsistență este aceea de a sugera că acele afirmații oferite de Nāgārjuna care par a fi enunțări ale adevărului ultim nu enunță, la urma urmelor, adevăruri ultime, ci numai adevăruri convenționale. Această pretenție ar putea fi apărată arătând că aceste adevăruri pot realmente să fie exprimate și conchizând că ele *trebuie* să fie convenționale, căci altminteri acestea ar fi inefabile. Dacă așa ar sta lucrurile, atunci a spune că nu există adevăruri ultime ar fi doar *adevărat*, nu și fals. Dar și această interpretare este greu de susținut. A fi un adevăr ultim este a fi un mod în care se dovedește a fi un lucru la capătul unei analize a naturii sale. De exemplu, atunci când un Mādhyamika spune că lucrurile sunt în mod ultim vide, pretenția sa poate fi speculată spunând că, atunci când analizăm acel lucru, căutându-i natura proprie, ajungem până la urmă literalmente la vid. Analiza nu se încheie niciodată cu ceva ce poate să conteze drept natură proprie. Dar un alt fel de a spune asta este acela de a spune că rezultatul acestei analize finale este descoperirea faptului că toate lucrurile sunt vide și că nu pot fi altfel. Acesta, așadar, este un adevăr ultim despre lucruri. Am putea sublinia că tradiția exegetică indo-tibetană, în pofida multor altor dispute intestinale, este unanimă în această privință.

Nu există, atunci, nici o scăpare. Concepția lui Nāgārjuna este contradictorie.<sup>16</sup> Contradicția este în mod clar un paradox al exprimabilității. Nāgārjuna reușește în a spune ceea ce nu poate fi spus, la fel ca și Wittgenstein în *Tractatus*. Putem gândi (și caracteriza) realitatea doar sub rezerva limbajului, care este convențional, astfel că ontologia acelei realități este în întregime convențională. Rezultă că obiectele convenționale ale realității nu există în mod ultim (non-convențional). Rezultă de asemenea că nimic din ce spunem despre

---

<sup>16</sup> Faptul că această concepție este inconsistentă nu înseamnă, desigur – nici din punctul de vedere al lui Nāgārjuna, nici din punctul nostru de vedere – că este vorba despre o concepție *incoerentă*.

ele nu este adevărat în mod ultim. Adică toate lucrurile sunt vide de existență ultimă, iar aceasta este natura lor ultimă și este un adevăr ultim despre ele. Așadar, lucrurile nu pot fi gândite ca având acea natură și nici nu putem spune că o au. Dar tocmai am făcut-o. În formularea lui Siderits ((1989), p. 231), „adevărul ultim este că nu există adevăr ultim“.

## §16.6

### ***Tetraleme pozitive și tetraleme negative; perspective convenționale și perspective ultime.***

Poate fi util să abordăm aici contradicția la limita exprimabilității pe o altă cale: modul insolit în care Nāgārjuna folosește atât forma pozitivă, cât și pe cea negativă de „catuḥskoṭi“ sau tetralemă indiană clasică. Logica indiană clasică și retorica indiană clasică privesc orice Propoziție ca definind un spațiu logic ce cuprinde patru poziții candidate sau colțuri („koṭi“), prin contrast cu multe tradiții logice occidentale care consideră doar două astfel de poziții – adevărul și falsitatea: Propoziția poate fi adevărată (nu și falsă); falsă (nu și adevărată); deopotrivă adevărată și falsă; nici adevărată, nici falsă. Drept consecință, epistemologia indiană și metafizica indiană, inclusiv epistemologia și metafizica buddhiste, divizează fiecare spațiu-problemă definit de o proprietate în patru posibilități, nu în două.<sup>17</sup> Astfel, în *Mūlamadhyamakakārikā*, Nāgārjuna consideră posibilitățile ca mișcarea, de exemplu, să fie în obiectul care se mișcă, să nu fie în obiectul care se mișcă, deopotrivă să fie și să nu fie în obiectul care se mișcă și nici să fie, nici să nu fie în obiectul care se mișcă. Fiecare posibilitate logică *prima facie* necesită o analiză înainte de a fi respinsă.

Nāgārjuna apelează atât la tetraleme pozitive, cât și la tetraleme negative și folosește această distincție de mod pentru a trasa

---

<sup>17</sup> Vezi Hayes (1994) și Tillemans (1999) pentru o excelentă discuție generală despre „catuḥskoṭi“ și rolul său în logica indiană și epistemologia indiană.



diferența dintre perspectivele celor două adevăruri. Tetraleme pozitive, cum este următoarea, sunt afirmate din perspectivă convențională:

Iluminații au proclamat că eul există,  
 Dar și doctrina că eul nu există  
 Și tot ei au proclamat  
 Că nu există nici eu, nici non-eu.

(*MMK*, XVIII: 6)

Desigur, unii iau astfel de tetraleme drept dovezi în favoarea interpretării iraționaliste a lui Nāgārjuna pe care am dezamorsat-o mai sus. Dar dacă nu căutăm cu tot dinadinsul interpretări contradictorii ale acestei tetraleme, putem să-l vedem pe Nāgārjuna explicând în mod simplu cum funcționează metoda celor două adevăruri într-un caz particular. În mod convențional, spune el, există un eu – eurile convenționale pe care le recunoaștem ca persistând de la o zi la alta, cum sunt Jay și Graham, există. Dar eurile nu există în mod ultim. Eurile există în mod convențional și sunt vide, astfel că nu există în mod ultim – într-adevăr, acestea sunt unul și același lucru. Prin urmare, această strofă nu înregistrează nici inconsistență și nici incompletitudine; mai curând, strofa afirmă cele două adevăruri și demonstrează că putem vorbi coerent despre amândouă, precum și despre legătura dintre acestea – din perspectivă convențională, desigur.

Tetralemele negative specific nāgārjuniene sunt mai interesante. Aici, Nāgārjuna urmărește limitele exprimabilității și situația contradictorie la o astfel de limită atunci când considerăm perspectiva ultimă:

Nu ar trebui să se spună „vid”.  
 Nu ar trebui să se spună „non-vid”.  
 Nu ar trebui să se spună nici ambele, nici nici unul.  
 Acestea sunt folosite doar ca desemnări.

(*MMK*, XXII: 11)

Ultimul rând face clar (ca și contextul textului însuși) că Năgârjuna discută ceea ce nu poate fi spus din perspectiva ultimă – dintr-un punct de vedere care depășește convenționalul. Și se dovedește aici că *nimic* nu poate fi spus, nici măcar că toate fenomenele sunt vide. Nici contrariul. Nu putem spune nici măcar că nimic nu poate fi spus. Dar tocmai am făcut-o. Și prin aceasta am caracterizat perspectiva ultimă, ceea ce, dacă această caracterizare este corectă, nu poate fi făcut.

Relația dintre aceste două genuri de tetraleme generează și o contradicție de ordin superior: acestea spun același lucru: fiecare descrie complet (deși din direcții diferite) legătura dintre cele două adevăruri. Tetralema pozitivă asertează că fenomenele convenționale există în mod convențional și pot fi caracterizate corect din această perspectivă, precum și că, în mod ultim, nimic nu există sau nu satisface vreo descripție. Spunând aceasta, tetralema nu își subminează caracterul său convingător și, în fapt, își declară și își explică propria sa exprimabilitate. Perechea sa negativă declară același lucru, și anume acela că existența și caracterizarea au sens la nivelul convențional și numai la acesta, precum și că la nivelul ultim nimic nu există sau nu satisface vreo descripție. Dar spunând aceasta, tetralema se contrazice pe sine: dacă este adevărată, tetralema declară propria sa non-declarabilitate. Identitatea celor două adevăruri *prima facie* opuse este în mod interesant reflectată în opoziția celor două tetraleme *prima facie* identice.

## §16.7

### ***Toate lucrurile au o natură, adică nici o natură***

Am examinat contradicția privind limitele exprimabilității, care apare pentru Năgârjuna. Dar, după cum probabil este deja clar, există o altă contradicție, mai fundamentală, subiacentă acesteia. Aceasta este contradicția ontologică privind vacuitatea însăși. Toate lucrurile, inclusiv vacuitatea însăși, sunt, după cum am văzut, vide. După cum formulează Năgârjuna într-o strofă centrală a *MMK*:

Orice apare în dependență,  
 Este înfățișat ca fiind vacuitate.  
 Aceasta, fiind o desemnare dependentă,  
 Este ea însăși calea de mijloc.

(MMK, XXIV: 18)

Acum, întrucât toate lucrurile sunt vide, nici un lucru nu are natură ultimă, iar aceasta este o caracterizare a felului în care sunt lucrurile din perspectiva ultimă. Astfel, în mod ultim, lucrurile sunt vide. Dar, prin definiție, vacuitatea este lipsa oricărei esențe sau naturi ultime. Natura, sau esența, este tocmai aceea de care lucrurile vide sunt vide. Așadar, în mod ultim, lucrurilor trebuie să le lipsească vacuitatea. A fi vid în mod ultim este, în mod ultim, a nu avea vacuitate. Cu alte cuvinte, vacuitatea este natura tuturor lucrurilor; în virtutea acestui fapt, lucrurile nu au natură, nici măcar vacuitatea. În formularea lui Nāgārjuna din auto-comentariul său la *Vigrahavyāvartanī*, citând din *Astasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*:<sup>18</sup>

Prin natura lor, lucrurile nu sunt o entitate determinată. Natura lor este o non-natură; non-natura lor este aceea care este natura lor. Căci ele au o singură natură, adică nici o natură (...)

Întreprinderea lui Nāgārjuna ține de ontologia fundamentală, iar concluzia la care ajunge este aceea că ontologia fundamentală este imposibilă. Dar aceasta este o concluzie în mod fundamental ontologică – și acesta este paradoxul. Nu există nici un fel în care sunt în mod ultim lucrurile, nici măcar acest fel. Ca atare, tradiția indo-tibetană îndeamnă în repetate rânduri la „tolerarea netemeinicii lucrurilor”. (Vezi Thurman (1976), p. 73.) Vacuitatea vacuității este faptul că nici măcar vacuitatea nu există în mod ultim, că și aceasta este dependentă, convențională, nominală și, în cele din urmă, este cotidianitatea cotidianului. Pătrunzând în profunzimile lucrurilor

---

<sup>18</sup> Bhattacharya, Johnston și Kunst (1978), p. 23. De notat că acești autori localizează acest pasaj într-o notă de subsol. În original, pasajul este o parte a textului.

ne găsim înapoi la suprafața lucrurilor și astfel descoperim că, la urma urmei, sub acele suprafețe înșelătoare nu se află nimic. Mai mult, ceea ce este înșelător în privința lor este pur și simplu faptul că noi credem că sub ele stau la pândă profunzimi ontologice.<sup>19</sup>

Din nou, există modalități prin care s-ar putea încerca evitarea contradicției ontologice. Una dintre acestea constă din a spune că declarațiile lui Nāgārjuna nu sunt defel aserțiuni. Am discutat această mișcare în legătură cu precedentă contradicție la limită. O altă modalitate, în acest context, constă din a argumenta că, fie și dacă Nāgārjuna asertează că orice lucru este vid, vacuitatea în discuție trebuie să fie înțeleasă ca un accident, și nu ca o esență, pentru a folosi jargonul aristotelic. Din nou, cu toate că această strategie exegetică poate avea o anumită plauzibilitate, nu poate fi susținută. Căci nu este vorba de faptul că pur și simplu *se întâmplă* ca lucrurile să fie vide, așa cum *se întâmplă* ca unele lucruri să fie roșii. Argumentele din *MMK* sunt menite să arate că toate lucrurile nu pot fi decât vide, că nu există un alt mod de existență de care acestea să fie capabile. Întrucât vacuitatea este o caracteristică necesară a lucrurilor, le aparține acestora în mod esențial – este o parte a însăși naturii lucrurilor *per se*. După cum formulează Candrakīrti, comentând *MMK*, XIII: 8.<sup>20</sup>

După cum stă spus în marea Ratnakūta sūtra, „Lucrurile nu sunt vide din cauza vacuității; a fi un lucru este a fi vid. Lucrurile nu sunt lipsite de caracteristici distinctive datorită stării a ceea ce este lipsit de caracteristici; a fi un lucru este a fi lipsit de vreo caracteristică distinctivă (...) oricine înțelege lucrurile în acest fel, Kāśyapa, va înțelege desăvârșit cum lucrurile sunt înfățișate ca fiind pe calea de mijloc“.

---

<sup>19</sup> Kasulis (1989) atrage în mod just atenția asupra felului în care tratarea lui Nāgārjuna a acestei călătorii intelectuale – care ne readuce la lumea convențională, dar cu o înțelegere mai profundă a caracterului său convențional – este preluată de Dōgen, marele filosof Zen, în tratarea sa a marii morți și reafirmarea corespunzătoare a tuturor lucrurilor.

<sup>20</sup> *Prasannapadā*, cap. XIII; traducere din pasajele 83b-84a ale Canonului Tibetan. O traducere mai liberă este dată de Sprung (1979), p. 248.

A fi *este* a fi vid. Aceasta este ceea ce este a fi. Nu este o proprietate accidentală; este natura a ceva – deși, fiind vid, acel ceva nu are natură.

Acest paradox este strâns legate de primul paradox pe care l-am discutat. S-ar putea pune pe drept cuvânt întrebarea, după cum o fac mulți din lumea întreagă, exact *de ce* apar paradoxurile exprimabilității. Cele mai evidente explicații ar părea a fi de gen semantic, referindu-se doar la natura limbajului. Cineva îndrăgostit de modul lui Tarski de a trata adevărul într-un limbaj formal ar putea, de exemplu, să aleagă o astfel de cale. În acest fel, paradoxurile exprimabilității ar putea fi privite ca indicând o limitare a limbajului, o inadecvare la o realitate care trebuie ea însăși să fie consistentă și a cărei consistență ar fi oglindită într-un limbaj *adecvat*. Dar sistemul lui Năgărjuna oferă un punct de vedere foarte diferit asupra acestor paradoxuri și deci asupra limbajului. Fiecare membru al celei de-a doua contradicții (ontologice) implică un membru al primei contradicții (a adevărului). Realitatea nu are nici o natură. În mod ultim, nu este în nici un fel. Deci nu se poate spune nimic despre aceasta. Starea a ceea ce este lipsit de esență determină astfel non-caracterizabilitatea. De partea cealaltă a drumului, vacuitatea este un caracter ultim al lucrurilor. Iar acest fapt justifică adevărul (ultim) a ceea ce tocmai am spus. Paradoxul limbajului este, prin urmare, înrădăcinat în natura contradictorie a realității înseși.

Considerăm că intuiția ontologică a lui Năgărjuna este distinctivă pentru Madhyamaka; este greu de găsit ceva asemănător în Occident înainte de Heidegger.<sup>21</sup> Dar nici măcar Heidegger nu-l urmează întru totul pe Năgărjuna în privința insistenței impresionante asupra identității celor două realități și asupra recuperării însemnătății convenționalului. Această distrugere a mitului profundității poate fi cea mai mare contribuție a lui Năgărjuna la filosofia occidentală.

---

<sup>21</sup> În privința naturii paradoxale a lucrurilor la Heidegger, vezi cap. 15.

## §16.8

### *Nāgārjuna și incloziunea*

Totul este real și nu este real,  
 Deopotrivă real și nereal,  
 Nici real, nici nereal.  
 Aceasta este învățătura Iluminatului.

(*MMK XVIII: 8*)

Doctrina lui Nāgārjuna a vacuității vacuității este centrală pentru înțelegerea sa a vacuității ca immanentă lumii convenționale. Aceasta este, după cum am văzut, ceea ce previne absorbirea celor două adevăruri într-o distincție de genul aparență/realitate sau fenomen/noumen. Dar este și ceea ce generează contradicțiile caracteristice filosofiei la limite. Am întâlnit două dintre acestea și am văzut că între ele există o strânsă legătură. Prima este un paradox al exprimabilității: expresia lingvistică și conceptualizarea pot exprima doar adevărul convențional; adevărul ultim este acela care este inexprimabil și acela care depășește aceste limite. Deci nu poate fi exprimat sau caracterizat. Dar tocmai am făcut-o. Cel de-al doilea este un paradox al ontologiei: toate fenomenele, argumentează Nāgārjuna, sunt vide și deci, în mod ultim, nu au natură. Dar atunci vacuitatea este natura ultimă a lucrurilor. Deci ele deopotrivă au și nu au o natură ultimă.

Ar trebui să fie clar că aceste paradoxuri implică Transcendența. În primul caz, există pretenția implicită că adevărul ultim depășește limitele limbajului și ale gândirii. În cel de-al doilea caz, Nāgārjuna pretinde că trăsătura realității ultime depășește toate naturile. Faptul că aceste paradoxuri implică și Închiderea ar trebui să fie, de asemenea, evident. În primul caz, adevărurile sunt exprimate și deci se află în limitele exprimabilității, iar în cel de-al doilea caz, natura este dată și deci se află în totalitatea naturilor.

Să considerăm acum Schema Incloziunii. Aceasta privește proprietățile  $\varphi$  și  $\psi$ , precum și o funcție  $\delta$ , care satisfac următoarele condiții:

- (1) există  $\Omega = \{x; \varphi(x)\}$ , iar  $\psi(\Omega)$
- (2) pentru orice  $x \subseteq \Omega$  astfel că  $\psi(x)$ :
  - (i)  $\delta(x) \notin x$  (Transcendență)
  - (ii)  $\delta(x) \in \Omega$  (Închidere)

Prin aplicarea lui  $\delta$  la  $\Omega$  se obține:  $\delta(\Omega) \in \Omega$  și  $\delta(\Omega) \notin \Omega$ . (Pentru o ilustrare vizuală, vezi Figura 1 de la p. 266.)

În contradicția ontologică a lui Nāgārjuna se formează o incloziune luând:

$\varphi(x)$  ca „ $x$  este vid“

$\psi(x)$  ca „ $x$  este o mulțime de lucruri având o natură comună“

$\delta(x)$  ca „natura lucrurilor din  $x$ “

Pentru a stabili că aceasta este o incloziune, observăm mai întâi că  $\psi(\Omega)$ . Căci  $\Omega$  este mulțimea lucrurilor care au natura de a fi vide. Să presupunem acum că  $x \subseteq \Omega$  și  $\psi(x)$ , adică să presupunem că  $x$  este o mulțime de lucruri având o natură comună.  $\delta(x)$  este acea natură și  $\delta(x) \in \Omega$ , întrucât toate lucrurile sunt vide (Închidere). Rezultă de aici că  $\delta(x)$  nu are nici o natură. Așadar,  $\delta(x) \notin x$ , întrucât  $x$  este mulțimea lucrurilor care au o natură (Transcendență). Contradicția la limită este aceea că natura tuturor lucrurilor ( $\Omega$ ) – și anume vacuitatea – deopotrivă este și nu este vidă. Sau, pentru a repeta citatul lui Nāgārjuna din *Prajñāpāramitā*, „toate lucrurile au o singură natură, adică nici o natură“.

În contradicția exprimabilității a lui Nāgārjuna se formează o incloziune luând:

$\varphi(x)$  ca „ $x$  este un adevăr ultim“

$\psi(x)$  ca „ $x$  este definibil“

$\delta(x)$  ca propoziția „nu există nimic în  $d$ “, unde „ $d$ “ se referă la  $x$ .

(Dacă  $x$  este definibil, atunci există un astfel de  $d$ .)

Pentru a stabili că aceasta este o incloziune, observăm mai întâi că  $\psi(\Omega)$ . Căci „ $\{x; x \text{ este un adevăr ultim}\}$ “ definește  $\Omega$ .

Să presupunem acum că  $x \subseteq \Omega$  și  $\psi(x)$ . Atunci  $\delta(x)$  este o propoziție care spune că nu este nimic în  $x$ . Să numim această propoziție  $s$ . Este un adevăr ultim că nu există adevăruri ultime, i.e. că nu este nimic în  $\Omega$  și, întrucât  $x \subseteq \Omega$  este un adevăr ultim, că nu este nimic în  $x$ . Adică  $s$  este în mod ultim adevărată:  $\delta(x) \in \Omega$  (Închidere). Pentru Transcendență, să presupunem că  $s \in x$ . Atunci  $s \in \Omega$ , adică  $s$  este un adevăr ultim și deci este adevărată, i.e. nimic nu este în  $x$ . Așadar, nu este cazul că  $s \in x$ . Astfel,  $\delta(x) \notin x$  (Transcendență). Contradicția la limită este aceea că  $\delta(\Omega)$ , pretenția că nu există adevăruri ultime, deopotrivă este și nu este un adevăr ultim.

Astfel, ambele paradoxuri ale lui Nāgārjuna sunt întocmai contradicții de incloziune. Aceste contradicții sunt inevitabile de îndată ce privim vacuitatea așa cum o caracterizează Nāgārjuna – ca lipsa oricărui caracter determinat. Dar aceasta nu implică faptul că Nāgārjuna este un iraționalist, un simplu mistic sau un smintit; dimpotrivă: el este pregătit să meargă exact acolo unde îl conduce rațiunea: la transconsistent.

## §16.9

### ***Paradoxul lui Nāgārjuna și altele ca acesta și altfel decât acesta***

Demonstrarea faptului că cele două paradoxuri la limită, legate între ele, ale lui Nāgārjuna satisfac o schemă comună unui număr de paradoxuri binecunoscute din filosofia occidentală (Mincinosul, paradoxul lui Mirimanoff, paradoxul lui Burali-Forti, paradoxul lui Russell, Cunoscătorul, pentru a nu numi decât câteva) aduce o contribuție suplimentară în reabilitarea lui Nāgārjuna. Îl întâlnim astfel ca pe un filosof printre filosofii obișnuiți și respectabili, ca pe un tovarăș de călătorie la limitele epistemologiei și metafizicii. Aerul de iraționalism și de misticism *laissez-faire* este în acest fel împrăștiat o dată pentru totdeauna. Dacă Nāgārjuna este în afara limitelor, atunci tot așa sunt și Kant, Hegel, Wittgenstein și Heidegger.



De asemenea, acest instrument ne permite să comparăm intuițiile lui Nāgārjuna cu cele ale colegilor săi occidentali și să ne întrebăm ce este, dacă este ceva, specific în privința rezultatelor sale. Sugerăm următoarele: paradoxul exprimabilității, deși este interesant, important și crucial pentru filosofia limbajului a lui Nāgārjuna (ca și pentru dezvoltarea exercițiului filosofic buddhist Mahāyāna de-a lungul Asiei centrale și de est), nu este singura contribuție a lui Nāgārjuna (cu toate că el poate fi primul care l-a descoperit și l-a pus în circulație, ceea ce este o contribuție însemnată în istoria filosofiei). Acest paradox re apare în Occident în operele lui Wittgenstein, Heidegger și Derrida (pentru a nu numi decât câțiva filosofi) și împărtășește o structură comună cu cea a paradoxurilor de genul Mincinosului. Descoperirea faptului că Nāgārjuna împărtășește această intuiție cu mulți filosofi occidentali poate motiva studiul lui Nāgārjuna de către occidentali, dar nu demonstrează că Nāgārjuna are o valoare specială pentru noi.

Pe de altă parte, deși paradoxul ontologic – pe care l-am numit „Paradoxul lui Nāgārjuna” – este strâns legat de un paradox al exprimabilității, acesta este într-un totu specific și după știința noastră nu se găsește nicăieri în altă parte. Dacă Nāgārjuna are dreptate în critica sa a naturii proprii și deci dacă se dovedește că tuturor lucrurilor le lipsesc naturile fundamentale, atunci rezultă că toate acestea au aceeași natură, adică vacuitatea, și deci acestea deopotrivă au și nu au acea natură. Aceasta este o consecință directă a caracterului într-un totu negativ al proprietății vacuității, o proprietate pe care Nāgārjuna o descrie complet pentru prima dată și îi prezintă în premieră poziția centrală pentru filosofie. Mai spectaculos, Nāgārjuna demonstrează că vacuitatea vacuității permite „colapsul” distincției dintre cele două adevăruri, înfățișând vidul ca fiind pur și simplu cotidianul, și astfel salvează ontologia sa de un dualism stupid. Nāgārjuna demonstrează că profunda contradicție la limită pe care o descoperă se odihnește inofensiv în miezul tuturor lucrurilor. În întreprinderea de a străbate dincolo de limitele

lumii convenționale există o torsiune, cum este cea a unei benzi Möbius, și ne surprindem reîntorși în această lume, pe deplin conști-enți acum de contradicțiile pe care aceasta se sprijină.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Vezi pp. 379-380. Mulțumiri lui Paul Harrison, Megan Hove și Koji Tanaka pentru comentarii asupra unor schițe anterioare ale acestui eseu, precum și auditoriului nostru de la ședința comună a Australasian Association of Philosophy și Australasian Society for Asian and Comparative Philosophy, University of Melbourne, 2000, în special lui Peter Forrest, Tim Oakley și John Powers.

## 17. REFLECȚII SUPLIMENTARE

### §17.1

#### *Dialetheism*

Capitolul de față este prilejuit în mare măsură de recenzii și note critice la prima ediție a cărții și răspunde unor argumente ale criticilor.<sup>365</sup> În ultima secțiune voi întreprinde și un scurt comentariu asupra celor două capitole anterioare.

Voi începe cu ceea ce bănuiesc că este cel mai discutabil aspect al cărții: dialetheismul. Dialetheismul, concepția conform căreia există contradicții adevărate, este astăzi mai popular decât era în 1995: sunt suficiente degetele a două mâini pentru a-i număra pe cei care sunt de acord cu acesta. Nu este, deci, surprinzător că unii recenzanți au atacat dialetheismul. Telul cărții de față nu a fost acela de a apăra direct această concepție. Am făcut aceasta în cartea mea, *In Contradiction* (1987), iar apărarea a continuat în mai multe articole scrise de atunci încolo.<sup>366</sup> Nici nu este nimerit să pun aici în scenă o

---

<sup>365</sup> Întrucât multe dintre articolele considerate sunt relativ scurte, nu voi da de regulă trimiteri la pagină. În toate citatele, cursivele aparțin autorului. Sunt foarte recunoscător următorilor pentru comentariile atente asupra materialului din acest capitol: J. C. Beall, Ivor Grattan-Guinness, Fred Kroon, Richard Gaskin, Nick Smith, Neil Tennant, Alan Weir și Ed Zalta.

<sup>366</sup> Pentru a menționa unele dintre cele mai puțin tehnice articole: poziția lui Aristotel în privința Legii Non-Contradicției este analizată în Priest (1998a); negația dialetheică este discutată și apărată în Priest (1999a); în Priest (2000a) se arată că dialetheismul este consistent cu tratările standard ale adevărului; felul în care pot fi acceptate în mod rațional contradicțiile este analizat în Priest (în curs de apariție a); natura logicii în general și posibilitatea de a ne revizui opiniile în privința acestora sunt analizate în Priest (în curs de apariție b). Problema structurii generale a modelelor inconsistente ale aritmeticii (menționată la p. 293) este acum parțial rezolvată în Priest (2000d).

apărare pe scară largă a dialetheismului. Oricum, voi răspunde câtorva critici.

Zalta (în curs de apariție) pretinde că dialetheismul este incompatibil cu înțelegerea noastră obișnuită a predicăției. În remarcile sale finale, el spune:

Întrucât logicienii dialetheici concep (...) predicăția ca fiind în așa fel încât există obiecte  $x$  și proprietăți  $F$  astfel încât  $Fx$  &  $\neg Fx$ , ei ne obligă să abandonăm înțelegerea noastră preteoretică cu privire la ce înseamnă a instanția (...) o proprietate. Înțelegerea noastră preteoretică a predicăției obișnuite este înrădăcinată în astfel de cazuri de bază precum exemplificarea proprietăților simple și a celor complexe. Chiar dacă nu avem o analiză exactă a proprietăților simple sau complexe în discuție, avem o înțelegere preteoretică a ceea ce înseamnă ca un lucru să exemplifice proprietățile a fi roșu, a fi rotund (...) O parte a acestei înțelegeri constă din aceea că dacă un obiect  $x$  exemplifică o proprietate  $P$ , atunci nu este cazul ca acel obiect să eșueze în a exemplifica  $P$ . Cum ar trebui să înțelegem predicăția obișnuită sau ideea că un obiect exemplifică proprietăți cum sunt a avea o culoare, a avea o formă etc., dacă împrejurarea că un obiect *exemplifică* astfel de proprietăți nu exclude eșecul acestuia de a exemplifica astfel de proprietăți? Desigur, un logician dialetheic poate replica spunând că ei abandonează noțiunea noastră obișnuită de predicăție numai în situații speciale. Dar pretenția mea este că situațiile obișnuite întemeiază înțelegerea noastră obișnuită a *ceea ce înseamnă* a exemplifica o proprietate – ceea ce înseamnă a exemplifica exclude împrejurarea că un lucru deopotrivă exemplifică și eșuează în a exemplifica o proprietate. Dacă situațiile speciale ne obligă să abandonăm această înțelegere, atunci nu este clar dacă noi înțelegem realmente ce anume este exemplificarea.

Acest argument nu reușește. Dialetheismul nu poate contraveni „înțelegerii noastre preteoretice a predicăției“ (orice ar putea să însemne această expresie) din următorul motiv: ca atare, dialetheismul are în vedere adevărul simultan al enunțurilor de forma  $\alpha$  și  $\neg\alpha$ ; ca atare, dialetheismul are în vedere comportamentul negației; predicăția este o chestiune cu totul independentă de acest subiect. Se poate chiar imagina un limbaj care să conștie în *întregime* din predicății atomare. Problema dialetheismului nici măcar nu s-ar pune.

Zalta ar putea conecta subiectul predicăției cu cel al negației doar presupunând o anumită teorie a negației, și anume cea dată de:

$\neg a$  este adevărat ddacă  $a$  nu este (eșuează în a fi) adevărat.

Căci atunci  $\neg Px$  este adevărat ddacă  $Px$  nu este adevărat; și, dat fiind că  $Px$  este adevărat ddacă  $x$  exemplifică  $P$ , rezultă că  $\neg Px$  este adevărat ddacă  $x$  nu exemplifică  $P$ . Teoria negației în discuție poate fi una ortodoxă, dar nu este o teorie la care eu subscriu (după cum am arătat, pp. 289 și urm.).<sup>367</sup>

Dar să presupunem că Zalta are dreptate în privința faptului că dialetheiștii trebuie să susțină unele lucruri de forma:  $x$  deopotrivă exemplifică și nu exemplifică  $P$ . Acestea sunt contradicții, iar Zalta le respinge pur și simplu. Prin urmare, el presupune ceea ce trebuie demonstrat. El ar putea arăta că aici nu este vorba despre o contradicție oarecare: contradicțiile cu privire la exemplificare reprezintă un caz special. Dar de ce? Zalta spune că eșecul unei astfel de contradicții este constitutiv pentru înțelegerea noastră a predicăției. Tot ceea ce pot spune aici este că eșecul unei astfel de contradicții nu este constitutiv pentru mine. Dacă nu există argumente independente pentru această pretenție, atunci s-ar părea că este vorba despre o chestiune de dogmă.

Întrucât, după cum am observat, noțiunea de negație este centrală pentru dialetheism, este natural ca dialetheismul să fie criticat *via* negație. Aceasta este ceea ce face Tennant (1998). El spune (secțiunea 2.4):

[Negarea legii non-contradicției] este o încălcare a înțelesului, din cauza a ceea ce spune negația. Se demonstrează o negație  $\neg A$  arătându-se că presupunerea (adevărului) lui  $A$  este contrară (adevărului presupus al) indiferent căror alte premise  $X$  se dorește a fi susținute:

---

<sup>367</sup> Pe deasupra, acest fel de a conecta cele două subiecte menționate presupune că bicondiționalul „ $Px$  este adevărat ddacă  $x$  exemplifică  $P$ ” satisface contrapозиția. Date fiind îndoielele privitoare la contrapозиție și  $T$ -schema (Priest (1987), secțiunea 4.9), acest pas este, de asemenea, îndoielnic.

$$\begin{array}{c}
 (i) \\
 X, \bar{A} \\
 \cdot \\
 \cdot \\
 \frac{\perp}{\neg A} \quad (i)
 \end{array}$$

Doresc să argumentez astfel [Notă de subsol: Vezi Tennant (1999)] că noțiunea de negație se bazează de fapt pe noțiunea mai fundamentală de *contrarietate necesară* sau *imposibilitate a adevărului concomitent* a cel puțin două propoziții diferite. Pentru ca noțiunea de negație să aibă loc în limbaj, ar fi suficient, din acest punct de vedere, ca limbajul să aibă propoziții atomare contrare reciproc. Astfel de propoziții  $B$ ,  $C$  ar admite o inferență atomară primitivă de forma:

$$\frac{B \quad C}{\perp}$$

Perechi de astfel de propoziții abundă: excluderi reciproce de culori, relatări reciproc incompatibile de locație (...) Aceste propoziții atomare *non-independente* ar reprezenta solul din care ar putea răsări ulterior negația și de aici negarea explicită: din  $B$  se poate infera  $\neg C$  și din  $C$  se poate infera  $\neg B$ . Ar fi atunci analitic că este imposibil ca  $P$  și  $\neg P$  să fie deopotrivă adevărate.

Răspunsul pe care i-l dau, *en bref*, lui Tennant este acela că tratarea sa a negației reprezintă o teorie a comportamentului acesteia, pe care dialetheistul o poate respinge și chiar o face. Există și bune temeiuri independente pentru aceasta. Logica la care subscrie Tennant nu este nici cea clasică și nici cea intuționistă. Este, de fapt, o logică paraconsistentă (deși nu cea la care subscriu eu). Potrivit tratării sale, inferența  $A, \neg A \vdash B$  este *nevalidă*. Dată fiind această tratare, nu apare nici un obstacol logic pentru dialetheism. Este o chestiune de interpretare extra-sistematică.

Decisivă în această chestiune este interpretarea lui Tennant a semnului  $\perp$ . El explică că acesta nu trebuie interpretat în modul obișnuit, ca o constantă logică încastrabilă. Ar fi fost mai bine pur și

simplicu să se lase un loc liber. Folosim acest simbol „pentru a înregistra eroarea metafizică elementară a predicăției simultane a antonimelor, a atribuirilor reciproc incompatibile de culori sau de forme, a locațiilor spațiale incompatibile ale unuia și aceluiași corp, a ordonărilor temporale reciproc incompatibile ale unor evenimente distincte etc.”<sup>368</sup>

Acum, acest mod de folosire ne spune ce înseamnă a infera  $\perp$  din perechi de (sau din mai multe) propoziții. Dar ce se întâmplă în cazul propozițiilor luate separat? Regula introducerii negației acolo unde nu există supoziții nedescărcate este pur și simplu:

$$\frac{}{A} \quad (i)$$

$$\frac{\perp}{\neg A} \quad (i)$$

Cu alte cuvinte, a spune în mod categoric că are loc  $\neg A$  este a spune că  $A$  implică o absurditate metafizică, precum cea de a fi în întregime roșu și verde.<sup>369</sup> Apare clar că această pretenție este mult prea puternică. Acum șed (și deci nu stau în picioare), dar faptul că eu stau în picioare nu este o absurditate metafizică, așa cum este (prin ipoteză) faptul că ceva este în întregime roșu și verde. (Chiar dacă faptul de a fi deopotrivă așezat și în picioare este o absurditate metafizică, faptul că eu stau în picioare nu implică *aceasta*.)

Aceste considerații sunt sprijinite de următoarele. Dacă  $\perp$  este tratat ca o constantă logică (chiar dacă nu în mod necesar una încastrabilă), atunci inferența sa caracteristică este:

$$\frac{\perp}{A}$$

<sup>368</sup> Tennant (1999), pp. 217 și urm.

<sup>369</sup> În tradiția teoriei demonstrației la care aderă Tennant, regula de introducere a unui conector este luată drept caracterizare a înțelesului aceluși conector. Regulile de eliminare corespunzătoare pur și simplu desfac regulile de introducere.

Aceasta spune că, oricum ar fi interpretată noțiunea,  $\perp$  este ceva ce implică orice.<sup>370</sup> Acum, a interpreta pe  $\neg A$  ca o pretenție că  $A$  implică ceva într-atât de puternic este în mod clar ceva exagerat. Eu nu stau în picioare, dar pretenția că eu stau în picioare nu implică faptul că eu sunt o broască. Semnul absurdității este perfect inteligibil dintr-un punct de vedere paraconsistent/dialetheic. Este vorba tocmai despre faptul că, dacă  $\rightarrow$  reprezintă implicația, atunci  $A \rightarrow \perp$  este mult mai *puternică* decât negația lui  $A$ .<sup>371</sup>

Cel de-al treilea gen de obiecție la adresa dialetheismului, avansat de recenzenți, privește presupusele implicații ale acestei poziții asupra problemei revizuirii opiniei. Weir (1999) formulează o astfel de obiecție după cum urmează:

Eșecul crucial [al dialetheismului] constă din incapacitatea acestuia de a explica de ce abandonarea teoriilor este uneori constrângătoare din punct de vedere rațional. Explicația lui Priest revine la a spune că, atunci când o teorie implică ceva ce are o probabilitate redusă, să spunem o contradicție „malignă” cu probabilitate zero, atunci teoria respectivă trebuie să fie abandonată (...)

Weir continuă să obiecteze că această pretenție nu funcționează. Căci în astfel de împrejurări, probabilitatea contradicției poate fi pur și simplu revizuită ascendent și deci aceasta poate fi acceptată în continuare.<sup>372</sup>

<sup>370</sup> Un motiv pe care îl avansează Tennant pentru a nu trata  $\perp$  ca pe o constantă logică este acela că, pretinde el, nu există nici o propoziție uniformă (invariantă în raport cu limbajul) care să îndeplinească acest rol. De fapt, există așa ceva. „Orice este adevărat” va face o treabă foarte bună în acest sens. Și chiar dacă adevărul nu este o parte standard a logicii de ordinul întâi, acesta este un predicat logic, în aceeași măsură în care identitatea este un predicat logic.

<sup>371</sup> Tennant se întreabă, de asemenea, de ce, dacă suntem gata să considerăm posibilitatea ca unele lucruri să fie deopotrivă adevărate și false, nu am considera și posibilitatea ca unele lucruri să fie doar adevărate și deopotrivă adevărate și false etc. El numește această posibilitate „năucitoare”. De fapt, această posibilitate este perfect inteligibilă din punct de vedere tehnic; iterarea nu are nici un efect asupra noțiunii de validitate. Vezi Priest (1984).

<sup>372</sup> Se pare că Weir consideră că aceasta este o posibilitate numai dacă se subscrie la o noțiune de probabilitate subiectivă. Cred că este fals. Chiar dacă se subscrie la o



Dar Weir greșește de la primul pas. Atunci când descoperim că o opinie pe care o acceptăm implică ceva ce respingem, avem la dispoziție o alegere între două posibilități: continuăm să acceptăm antecedentul și, în consecință, consecventul, sau continuăm să respingem consecventul și, în consecință, antecedentul. Scenariul probabilist al lui Weir este exact o variantă a acestei proceduri. Atunci când descoperim că ceva căruia îi atribuim o probabilitate înaltă implică ceva căruia îi atribuim o probabilitate scăzută, probabilitățile trebuie să fie revizuite, dar avem la dispoziție o alegere între două modalități de a face aceasta.

Date fiind cele două posibilități, pentru care dintre ele optăm? După cum se explică în Priest (1987), secțiunea 7.5, ceea ce este rațional de făcut este să se formuleze explicit ambele posibilități și apoi să se evalueze din punct de vedere metodologic cele două teorii rezultante. Adoptăm, adică, acea alternativă care se dovedește a fi mai bună relativ la criteriile standard ale evaluării teoriilor.<sup>373</sup> Teoria inițială poate fi foarte bine abandonată ca rezultat al acestui proces. Este perfect posibil, totuși, să se ajungă la acceptarea unei poziții inconsistente,<sup>374</sup> chiar dacă nu în mod obișnuit.<sup>375</sup>

S-ar putea crede, după cum a sugerat Weir în discuție, că această soluție este metodologic greșită. Ar trebui ca raționarea non-deductivă de acest gen să nu anuleze niciodată principii deductive, cum

tratare epistemică obiectivă a probabilităților, probabilitatea unei contradicții poate să crească, o dată ce se descoperă că aceasta este sprijinită de ceva ce are un grad mai mare de probabilitate.

<sup>373</sup> Vezi mai departe Priest (2001b).

<sup>374</sup> În particular, *contra* Weir, poate fi rațional să se accepte că dialetheismul este deopotrivă adevărat și fals. Într-un sens, este ceea ce accept eu: nu numai că unele propoziții de forma  $\alpha \wedge \neg\alpha$  sunt adevărate, dar  $\neg(\alpha \wedge \neg\alpha)$  însăși este un adevăr logic. Vezi Priest (1987), secțiunea 4.9. A susține că o anumită concepție este falsă, i.e. că are o negație adevărată, nu reprezintă o respingere a acelei concepții, în cazul în care concepția în discuție este tocmai aceea că unele contradicții, în particular unele de acest tip, pot fi adevărate.

<sup>375</sup> Evnine (1997) spune că dătează „o explicație a normalității non-contradicției”. Chestiunea este discutată în Priest (1987), secțiunea 8.4. Discuții mai recente și extinse pot fi găsite în Priest (2001a) și (în curs de apariție a).

este legea non-contradicției, căci altfel orice speranță de obiectivitate este pierdută. Dar nu este: criteriile evaluării teoriilor pot fi unele imperfecte și revocabile, dar acest fapt nu le lipsește de forță obiectivă. O centură de siguranță imperfectă este obiectiv mai bună decât lipsa oricărei centuri de siguranță. În orice caz, de unde provin credințele noastre în principiile deductive? Acestea sunt în aceeași măsură un produs istoric ca și toate celelalte acte de teoretizare umană. Iar renunțarea la astfel de credințe este bine cunoscută în istoria logicii. Pentru a nu da decât un singur și foarte clar exemplu, mulți logicieni din Evul Mediu timpuriu, și probabil că și Aristotel, susțineau că nimic nu poate implica propria sa negație – un principiu „conexiv“. Această opinie a fost răsturnată în Evul Mediu târziu. A fost răsturnată pentru că logicile non-conexive care au fost descoperite atunci s-au dovedit a furniza tratări globale superioare ale validității.<sup>376</sup> După cum este întotdeauna cazul în privința revizuirii opiniei, principiile conexive ar fi putut fi menținute, dar numai cu prețul unei tratări mult mai complicate și *ad hoc* în raport cu rivalele acesteia. Criteriile non-deductive le-au anulat pe cele deductive. Chiar dacă ceva pare a fi *a priori* sigur – și cât de mult din această aparență este funcție de educația cuiva? – credința în acel ceva poate fi totuși răsturnată. Prietenii consistenței ar trebui să nu uite destinul multor principii despre care Kant susținea că sunt *a priori* sigure.

Închei această secțiune cu următoarea observație. Unii recenzenți au susținut că argumentele pentru dialetheism procedează adesea prin a arăta că legea non-contradicției este incompatibilă cu alte lucruri despre care înclinăm să credem că sunt adevărate, de pildă cu faptul că se poate da o tratare a semanticii limbajului nostru (Weir (1999)), cu faptul că putem întotdeauna să gândim despre totalitatea lucrurilor de un anumit gen ca despre un singur lucru (Moore (1995)) sau cu faptul că anumite totalități – sau valorile anumitor funcții – există (Kron (2001)). Ei pretind că aceste alte lucruri trebuie să fie respinse înaintea credinței în legea non-contradicției,

---

<sup>376</sup> Vezi Sylvan (2000).

dar ei rareori *argumentează* că această opțiune este cea preferabilă rațional.<sup>377</sup> Opțiunea dialetheică privitoare la paradoxurile de incloziune este mai simplă, mai naturală și dă seama de fapte mai bine decât tratările consistente.<sup>378</sup> Cei care cred altfel ar putea cel puțin să încerce să arate că lucrurile nu stau așa. În particular, poziția lor ar putea fi puțin mai convingătoare, dacă ei ar putea furniza temeiuri bune pentru a presupune că legea non-contradicției este adevărată și astfel că susținerea de către ei a acestei legi nu reprezintă pur și simplu un atașament față de familiar și confortabil.

## §17.2

### *Schema incloziunii*

Mă întorc acum la conținutul propriu-zis al cărții. Primul subiect de tratat aici este structura sa teoretică centrală, Schema Incloziunii:

- (1) există  $\Omega = \{x; \varphi(x)\}$ , iar  $\psi(\Omega)$
- (2) pentru orice  $x \subseteq \Omega$  astfel că  $\psi(x)$ :
  - (i)  $\delta(x) \notin x$
  - (ii)  $\delta(x) \in \Omega$

Toate contradicțiile de care se ocupă această carte sunt contradicții de incloziune, cu alte cuvinte contradicții care corespund Schemei Incloziunii.<sup>379</sup> În particular, se arată că toate paradoxurile stan-

<sup>377</sup> O excepție remarcabilă este Zalta (în curs de apariție), care recunoaște foarte clar natura metodologică a alegerii care trebuie să fie făcută aici.

<sup>378</sup> Vezi Priest (2001a).

<sup>379</sup> Tennant (1998) și Kroon (2001) arată că eu presupun că pentru orice  $x \subseteq \Omega$  astfel că  $\psi(x)$ , și în particular pentru  $x = \Omega$ , există  $\delta(x)$ . Această pretenție este perfect corectă. Este implicită în notație, dar ar putea fi foarte bine făcută explicită. Acest mod de a proceda are avantajul de a face clar că acest punct poate fi contestat. Chestiunea nu este totuși ignorată în această carte. Modul în care acest punct poate fi contestat, dacă există vreunul, va diferi de la paradox la paradox, iar diferite contestații sunt considerate în diferite locuri. De exemplu, în paradoxurile teoriei mulțimilor (Tabelul 7, p. 228),  $\delta(\Omega)$  este o infinitate absolută, cum este mulțimea tuturor ordinarilor sau a tuturor mulțimilor. Existența unor astfel de mulțimi decurge din Principiul Domeniului (vezi mai departe). În paradoxurile definibilității (Tabelul 8,

dard ale auto-referinței corespund schemei.<sup>380</sup> Am pretins că Schema este cea care generează paradoxurile. Unii comentatori au obiectat. Un astfel de comentator este Grattan-Guinness (1988), care argumentează că satisfacerea schemei nu este nici necesară și nici suficientă pentru un paradox din această familie.

Exemplul lui Grattan-Guinness de non-paradox care satisface Schema este bine-cunoscutul Paradox al Bărbierului.<sup>381</sup> Argumentul său conform căruia există o versiune a acestui paradox care corespunde formei Schemei este mai curând schițat și nu îmi este clar ce anume are el în vedere. Dar detaliile nu sunt atât de importante: Bărbierul poate fi pus cu siguranță în forma Schemei, după cum am văzut (pp. 267-268, nota 2). Dar în schemă este mai mult decât forma sa. Să explic.

Este clar că premisele unei instanțe a Schemei Incloziunii implică o contradicție:  $\delta(\Omega)$  deopotrivă este și nu este în  $\Omega$ . Deci un argument de incloziune este valid. Dar este nevoie de mai mult decât atât pentru un argument paradoxal: trebuie ca și premisele să fie adevărate, cel puțin *prima facie*, căci altfel nimeni nu ar presupune că situația este paradoxală. Acesta este faptul care exclude Paradoxul Bărbierului și cele asemenea acestuia din clasa paradoxu-

p. 233), cum este cel al lui Berry,  $\delta(\Omega)$  este un (sau ultimul) obiect de un anumit tip. Existența unui astfel de obiect este o parte standard a argumentului paradoxal. În paradoxurile din grupul Bii (Tabelul 9, p. 250),  $\delta(\Omega)$  este un anumit purtător-de-adevăr. Dacă purtătorii-de-adevăr sunt propozițiile, existența purtătorului adecvat este manifestă. Dacă aceștia sunt Propoziții, nu acesta este cazul. Dar încercările de a nega existența Propozițiilor corespunzătoare eșuează pe stânca paradoxurilor extinse cum este „această propoziție nu exprimă nici o Propoziție sau exprimă o Propoziție falsă”. Vezi Priest (1987), cap. 1.

<sup>380</sup> Un alt paradox care corespunde schemei, pe care nu l-am discutat în carte, este cel al lui Yablo. Vezi Priest (1997a).

<sup>381</sup> Grattan-Guinness face aluzie și la alte paradoxuri, dar nu îmi este clar care se presupune că sunt acestea. El pretinde de asemenea că „și aparent consistenta teoremă de incompletitudine a lui Gödel corespunde Schemei”. Nu îmi este clar ce anume are în vedere el aici. Există cu siguranță un paradox subiacent demonstrației standard a primei teoreme de incompletitudine a lui Gödel. Acesta este „Paradoxul Cunoșcătorului” și corespunde Schemei, după cum am văzut în secțiunea 10.2.

rilor de incloziune. Nu avem un temei bun pentru a presupune că există un bărbier de genul cerut.<sup>382</sup>

Aici există totuși un răspuns. S-ar putea să nu existe o evidență inductivă bună pentru existența unui astfel de bărbier.<sup>383</sup> (Întrebăm pe primul om din oraș, apoi pe al doilea ...) Nu cred că un astfel de argument ar fi confirmator, dar dacă se ia în serios această posibilitate, ea poate fi evitată prin impunerea unei condiții ceva mai tari asupra premiselor unei contradicții de incloziune: nu numai că premisele sunt *prima facie* adevărate, ci că acestea sunt *a priori* adevărate. Căci exact această condiție este adevărată despre paradoxurile standard ale auto-referinței: Transcendența și Închiderea ar apărea ca fiind confirmate *a priori*. Contradicțiile generate de acestea par a fi inerente gândirii însăși, intrinseci structurilor noastre conceptuale. Acesta este cu adevărat laitmotivul cărții de față. În cazul Paradoxului Bărbierului și al paradoxurilor de acest gen, dacă ar fi ca premisele să fie adevărate, acestea ar fi adevărate doar *a posteriori*.<sup>384</sup>

Exemplele lui Grattan-Guinness de paradoxuri care nu corespund schemei sunt cele ale lui Curry.<sup>385</sup> Existența paradoxurilor lui Curry este discutată în secțiunea 11.8. După cum am observat acolo, împrejurarea că aceste paradoxuri corespund sau nu Schemei depinde de felul în care este interpretat condiționalul implicat. Dacă este

<sup>382</sup> Restall (1996) arată că și antinomiile lui Kant corespund *formei* unei incloziuni. În pofida punctului de vedere al lui Kant, aceste argumente – cel puțin ambele coarne ale fiecăruia – pot fi cu greu considerate ca având plauzibilitate *prima facie*.

<sup>383</sup> Nick Denyer a căutat să mă convingă de aceasta de câteva ori.

<sup>384</sup> Există, desigur, versiuni ale paradoxurilor standard în care unele dintre premisele cerute pentru a stabili Transcendența sau/și Închiderea sunt *a posteriori*; de exemplu, în care o premisă se referă la o propoziție printr-o descripție cum este „singura propoziție de la pagina cutare” și este un fapt empiric acela că ea însăși este acea propoziție. Astfel de elemente *a posteriori* sunt, totuși, întotdeauna accidentale într-un anumit sens. Există modalități de a asigura prin mijloace *a priori* un efect care poate fi asigurat.

<sup>385</sup> El atribuie aceste paradoxuri lui Löb (1955). După câte pot să-mi dau seama, paradoxurile de acest gen au fost indicate pentru prima dată de Curry în (1942). Williamson (1996) și Grim (1998) menționează de asemenea aceste paradoxuri drept contra-exemple la Schema Incloziunii.

interpretat ca un condițional material, paradoxurile lui Curry sunt întocmai variante ale paradoxurilor standard și deci corespund Schemei. Dacă nu, atunci nu corespund Schemei.<sup>386</sup> Astfel de paradoxuri sunt, prin urmare, de alt gen. Ele sunt paradoxuri care conțin în mod esențial condiționalitatea și în special Principiul Contrakției ( $((\alpha \rightarrow (\alpha \rightarrow \beta)) \vdash \alpha \rightarrow \beta)$ ). După cum formulează Curry însuși: „sursa dificultății rezidă în (...) [axiomele pentru] implicație”.<sup>387</sup> Paradoxurile Curry autentice sunt, prin urmare, paradoxuri care depind de o teorie greșită a condiționalului și pesemne că pot fi considerate mai bine drept „paradoxuri ale implicației materiale”.

Este stabilit, deci, că există paradoxuri – argumente deconcertante care sfârșesc în contradicție – care implică auto-referința și nu corespund Schemei. Dar acest fapt este prea puțin o noutate. Multe paradoxuri implică auto-referința într-un fel sau altul, dar nimeni nu ar presupune că ele aparțin Mincinosului și tovarășilor acestuia. Ca o ilustrare, să considerăm persoana – un failibilist – care pretinde că nimeni nu poate fi niciodată sigur de nimic. Această pretenție este, desigur, auto-reflexivă. Rezultă că, dacă are dreptate, persoana care pretinde așa ceva nu poate fi sigur de pretenția sa. Ceea ce se poate face din această pretenție este o altă chestiune. Aceia care cred că a pretinde ceva este a pretinde certitudinea pot conchide că failibilistii nu își pot susține consistent propriile poziții. Failibilistii vor prefera să susțină că se pot afirma lucruri fără certitudine. Dar orice s-ar face cu pretenția menționată, enunțul nu este o contradicție de incloziune. Sau să considerăm un alt exemplu: există versiuni ale paradoxului Examenului Surpriză care sunt auto-referențiale. (Vezi, de exemplu, Halpern și Moses (1986).) Informația dată elevilor este aceea că va fi un examen săptămâna viitoare, dar

---

<sup>386</sup> Ce s-ar întâmpla dacă condiționalul ar fi un condițional strict? – se întreabă Williamson. Atunci, după cum observă Williamson, paradoxul ar fi echivalent cu Mincinosul necesar: această propoziție este cu necesitate falsă. Și corespunde schemei: este o variantă de Paradox al Cunoscătorului.

<sup>387</sup> Curry (1942), p. 117. Ar trebui de asemenea să se observe că respingerea Contrakției, și deci rezolvarea paradoxurilor lui Curry în acest fel, nu va rezolva toate paradoxurile de incloziune. Unele dintre acestea, cum este cel al lui Berry, nu utilizează defel acest principiu.

că ei nu vor putea deduce data examenului *din însăși această informație*.<sup>\*</sup> Din nou, aceste paradoxuri sunt diferite de contradicțiile de incloziune: ele revin la folosirea inducției regresive și a supozițiilor implicite ale acesteia.

Unii comentatori au argumentat că până și localizarea mea a unora dintre paradoxurile standard în Schema Incloziunii este problematică. Un temei pentru aceasta constă din pretenția conform căreia contradicția apare la limită și numai la limită; comportamentul mecanismului în altă parte reprezintă de fapt „zgomot” irelevant.<sup>388</sup> Dar cineva care consideră doar situațiile limită omite, îmi pare, o parte esențială a poveștii. Paradoxurile sunt produse de un anumit mecanism: acesta este ceea ce generează contradicția. Dacă se înțelege aceasta, atunci se înțelege *de ce* apar contradicțiile de acest gen. Mecanismul operează dincolo de suprafață. Se poate examina, ca să spun așa, doar suprafața (cazul limită), dar dacă se procedează în acest fel, atunci înțelegerea situației va fi puternic incompletă, ca să nu spun mai mult. Situația seamănă oarecum cu un vulcan. Singura parte a acestuia care poate fi văzută în mod normal este erupția și este tentant să se considere că aceasta este vulcanul. Dar tocmai activitatea geotermală, care se desfășoară la câțiva kilometri adâncime, este cea care cauzează erupția. Dacă nu înțelegi asta, nu înțelegi vulcanii. Voi reveni mai târziu asupra acestei chestiuni.

Un alt gen de temei (avansat de Tennant (1998) și Kron (2001)) vizează faptul că Schema Incloziunii amestecă noțiunea de *mulțime* în toate paradoxurile. Dar paradoxul Mincinosului, de exemplu,

---

<sup>\*</sup> Mai departe, paradoxul decurge după cum urmează. Folosind această informație, elevii argumentează că examenul surpriză nu poate avea loc. Examenul nu poate fi stabilit în ultima zi a săptămânii, căci elevii vor putea deduce data examenului la sfârșitul penultimei zile, contrar celei de-a doua părți a informației, și deci examenul nu ar mai fi o surpriză. Dar examenul nu poate fi stabilit nici în penultima zi a săptămânii, căci în acest caz, știind că examenul nu poate fi stabilit în ultima zi a săptămânii, elevii vor putea deduce data examenului la sfârșitul antepenultimei zile. Tot așa, elevii argumentează că examenul nu poate fi stabilit în nici una dintre celelalte zile ale săptămânii. Cu toate acestea, atunci când profesorul intră în clasă și le anunță examenul, miercuri să zicem, elevii sunt surprinși.

<sup>388</sup> Unele remarci ale lui Tennant (1998) pot fi interpretate în acest mod.

poate fi formulat folosind doar predicatul „este adevărat”; nu trebuie să se considere defel noțiunea de mulțime. După cum s-a arătat în secțiunea 10.2, această chestiune este superficială, întrucât există o legătură conceptuală între a satisface o condiție – a fi adevărat – și a fi un membru al unei anumite totalități – a fi un membru al totalității lucrurilor adevărate. Întrucât mulți oponenți ai dialetheismului vor fi înclinați să respingă această noțiune „naivă” de determinare a unei mulțimi, s-ar putea considera foarte bine că această mișcare presupune ca adevărat ceea ce trebuie demonstrat.

Dacă aici sunt presupuse ca adevărate lucruri care trebuie demonstrate, acestea nu mai sunt presupuse ca adevărate în altă parte. (Vezi p. 247, nota 3.) Dar în orice caz, eu nu văd chestiunea ca presupunând ca adevărat ceea ce trebuie demonstrat. Temeiurile pentru această pretenție sunt trei. Mai întâi, Schema Incloziunii nu este menită a fi un argument pentru dialetheism, ci o analiză a naturii contradicțiilor la limită. Ca atare, această schemă poate fi acceptată deopotrivă de dialetheiști și de non-dialetheiști.<sup>389</sup> Ca orice analiză, și aceasta are suporturi teoretice, iar noțiunea naivă de mulțime este cu siguranță unul dintre acestea, dar această chestiune este irelevantă aici.

În al doilea rând, legătura dintre a satisface o condiție și a fi un membru al unei colecții este o legătură conceptuală pe cât se poate de simplă și de naturală. Într-adevăr, atunci când vorbim despre ceva ca fiind într-un anumit fel, este aproape imposibil să nu luăm pe acest ceva concomitent ca *satisfăcând o anumită condiție* și ca *fiind un membru al unui anumit grup*. Chiar și cei care subscriu oficial la ceva precum teoria Zermelo-Fraenkel a mulțimilor, în care unele condiții nu corespund nici unei totalități, recunosc acest fapt: limbajul claselor propriu-zise ne face inevitabil cu ochiul. (Desigur, ce anume proprietăți au acele colecții, totalități, grupuri – oricum ar fi ele numite – este o altă chestiune.) Nimeni nu ar fi pus la îndoială această legătură, dacă nu ar fi fost vorba despre faptul că aceasta dă

---

<sup>389</sup> Există cu siguranță teorii ale mulțimilor care acceptă comprehensiunea naivă (orice condiție determină o mulțime), dar care sunt consistente. Vezi Brady (1983).



naștere la contradicții în anumite contexte. Dat fiind faptul că teza principală a acestei cărți reprezintă tocmai o susținere a acestor contradicții, aceia care neagă legătura sunt de fapt cei care presupun ca adevărat ceea ce trebuie demonstrat în acest caz.

În fine, a insista asupra legăturii dintre condiții și mulțimi – sau cel puțin asupra jumătății discutabile a acesteia, conform căreia orice condiție determină o mulțime – nu presupune ca adevărat ceea ce trebuie demonstrat în contextul acestei cărți, deoarece pretenția decurge dintr-un alt lucru susținut și argumentat în carte: Principiul Domeniului. Principiul enunță că operația de cuantificare presupune o totalitate corespunzătoare a cuantificării. După cum a formulat foarte frumos Moore (1995): există o unitate în această multiplicitate. Dată fiind o condiție oarecare, se poate în mod clar vorbi despre toate lucrurile care satisfac acea condiție. Rezultatul decurge de aici.<sup>390</sup>

### §17.3

#### *Principiul domeniului*

Principiul Domeniului îmi pare evident. După câte s-ar părea, este un fapt semantic brut și evident acela că ori de câte ori există lucruri de un anumit gen, există *toate* acele lucruri. Și totuși Principiul a fost supus focului de artilerie de către unii comentatori (de exemplu Dūmont și Mau<sup>391</sup> (1997), Kroon (2001), Weir (1999)).

---

<sup>390</sup> Ar trebui, de asemenea, să se observe că noțiunea de determinare a unei mulțimi poate fi cu totul eliminată din Schema Incluziunii, întrucât Schema poate fi formulată echivalent în termeni de proprietăți. Astfel,  $\varphi$  fiind o proprietate, Schema poate fi enunțată astfel:

- (1) Există  $\varphi$ , iar  $\Psi(\varphi)$
- (2) Pentru orice  $\theta$  astfel că  $\Psi(\varphi)$  și  $\forall x(\theta x \rightarrow \varphi x)$ :
  - (i)  $\neg\theta\delta(\theta)$
  - (ii)  $\varphi\delta(\theta)$

Punerea în corespondență a paradoxurilor standard cu noua formulare a Schemei este un exercițiu de rutină.

<sup>391</sup> Care spun că nu se dau nici un fel de temeiuri pentru Principiul Domeniului. Este fals. Se dau argumente în secțiunea 8.8.

Dumont și Mau trimit pe cititori la Cartwright în această chestiune. Cartwright respinge Principiul Domeniului, pe care îl numește „Principiul Totul-în-Unu“, din motive pe care le explică după cum urmează ((1994), p. 8):

S-ar părea că există toate motivele pentru a crede că (...) [Principiul Totul-în-Unu] este fals. Să considerăm ce implică acesta: că nu putem vorbi despre acadelele din borcan, dacă acestea nu alcătuiesc o mulțime; că nu putem vorbi despre numerele naturale, dacă nu există o mulțime ai cărei membri sunt acestea; că nu putem vorbi despre mulțimi pure, dacă nu există o clasă care să le aibă ca membri. Nu vreau să sugerez că nu există nici o mulțime ai cărei membri să fie acadelele din borcan, nici că numerele naturale nu alcătuiesc o mulțime și nici măcar că nu există nici o clasă care să conțină mulțimile pure. Chestiunea este mai curând aceea că necesitățile cuantificării sunt deja satisfăcute pur și simplu prin existența acadelor din borcan, a numerelor naturale, a mulțimilor pure; nu este cerut nici un obiect suplimentar.

Una este să *existe* anumite obiecte și alta este să *existe* o *mulțime* sau ceva de felul acesta, ai cărei membri sunt acele obiecte. [Paragraful continuă în a discuta distincția lui Russell dintre clasa ca pluralitate și clasa ca unu.]

Pasajul este convingător din punct de vedere retoric, dar realizează acest efect exploatând un număr de confuzii pline de consecințe. Prima confuzie este cea dintre cuantificare și descripție. Cartwright spune că Principiul Domeniului implică faptul că „nu se poate vorbi despre acadelele din borcan, dacă acestea nu constituie o mulțime“. Principiul nu implică așa ceva. A vorbi despre *acadelele din borcan* nu este a cuantifica peste acadele, ci a face referire la acestea prin intermediul unei descripții definite. (Este o descripție plurală, dar această situație nu afectează chestiunea.) În mod clar, a vorbi despre *cutare și cutare (lucruri)* nu ne cere să presupunem nimic mai mult decât existența cutărilor și cutărilor (lucruri).<sup>392</sup>

---

<sup>392</sup> Desigur, dacă, potrivit lui Russell, se consideră că descripțiile definite sunt eliminabile prin parafrazare în termeni de cuantificare, atunci nu acesta este cazul. Dar o astfel de tratare a descripțiilor nu poate fi susținută. Descripțiile (sau multe utilizări ale acestora) sunt referențiale, după cum reiese din faptul că referința poate fi

Pasajul susține, de asemenea, că opinia conform căreia se poate vorbi despre toate mulțimile (pure) fără să existe o mulțime a mulțimilor (pure) este implauzibilă. Aceasta *este* o consecință a Principiului Domeniului. Dar o dată ce se face distincția dintre această opinie și cazul descripțiilor, presupusa sa implauzibilitate este mai greu de susținut. După cum am observat în secțiunea 8.8, pentru ca o pretenție oarecare de forma „toate mulțimile sunt așa și pe dincolo” să aibă sens determinat, trebuie să existe o totalitate determinată asupra căreia parcurge cuantorul. În mod clar, ar fi greșit să se presupună că această totalitate este o mulțime care satisface axiomele teoriei Zermelo-Fraenkel a mulțimilor sau ale altei teorii a mulțimilor, dar faptul că *există* o totalitate bine-definită îmi pare de netăgăduit. În plus, este vorba în mod clar despre o totalitate pe care o putem gândi ca un singur lucru, întrucât ne putem referi în mod legitim la ea ca la *acea totalitate*: totalitatea tuturor mulțimilor.

Pasajul continuă prin a spune că „necesitățile cuantificării sunt deja satisfăcute pur și simplu prin existența acadelelor din borcan”. Aceasta ne duce la cea de-a doua confuzie din pasaj. În linii mari, este vorba despre o confuzie între sens și referință. Ce sunt „necesitățile cuantificării”? Întâi de toate, variabila cuantorului trebuie să aibă valori. Acestea sunt chiar acadelele din borcan:  $acadea_1$ ,  $acadea_2$ ,  $acadea_3$ , ... Acest fapt nu are nimic de-a face cu totalități de vreun fel sau altul. Totalitatea este presupusă de îndată ce vorbim despre sensul propoziției care conține cuantorul și nu despre referințele posibile ale variabilelor. Acest sens nu este determinat, dacă totalitatea acadelelor nu este determinată. Putem formula chestiunea în maniera lui Quine. Angajamentul ontologic al propoziției în discuție, entitățile care trebuie să existe pentru ca propoziția să fie adevărată, sunt exact  $acadea_1$ ,  $acadea_2$ ,  $acadea_3$ , ... Dar aici nu este în discuție angajamentul ontologic al propoziției, ci sensul propoziției; determinarea acestui sens cere existența unei totalități determinate de acadele.

---

selectată prin apariții ulterioare ale pronumelor, ca în „L-am văzut pe omul care a avariat mașina.” „L-ai văzut? Cum arăta acesta?” „El era destul de șocat când a fost scos afară din mașină.”

Desigur, dacă această totalitate este gândită ca fiind ceva independent de acadele, atunci întreaga chestiune sună iarăși implauzibil. Dacă vorbești despre anumite lucruri și dacă toate existențele sunt distincte, atunci invocarea existenței unei alte entități ar părea *de trop*. Aceasta este strategia retorică folosită în ultima propoziție citată: „Una este să *existe* anumite obiecte și alta este să existe o *mulțime* sau ceva de felul acesta, ai cărei membri sunt acele obiecte.” Dar mulțimea și membrii acesteia nu sunt existențe distincte. Ar putea să nu existe nici o mulțime de acadele, dacă nu ar exista acadele – și reciproc. Acestea nu sunt existențe atomare independente.

Obiecția lui Weir la adresa Principiului Domeniului este diferită. El sugerează că acest principiu poate fi subminat printr-un apel la „nihilismul semantic”, o concepție conform căreia o tratare sistematică a funcționării limbajului și, în particular, a felului în care funcționează cuantorii este abandonată ca fiind imposibilă. Aici ideea pare a fi următoarea. Dacă se lucrează cu tratarea model-teoretică standard a felului în care funcționează cuantorii, atunci este neapărat necesar ca aceștia să fie luați ca parcurgând o mulțime. Cu toate acestea, dacă se evită o astfel de tratare, nimic nu angajează la o astfel de concepție. Această observație nu sesizează, totuși, esența chestiunii. Argumentul privind determinarea sensului, pe care tocmai l-am reluat, nu depinde de o tratare model-teoretică a cuantorilor sau de orice altă tratare. Acest argument face apel pur și simplu la faptul, cu care toată lumea poate fi de acord, că „orice este  $\alpha$ ” nu are sens determinat dacă „orice” în discuție nu este o totalitate determinată. Tratarea model-teoretică a cuantificării este pur și simplu o modalitate formală de a recunoaște acest fapt. Oricine evită această tratare nu este dezmințit de propriile sale cuvinte. Este, totuși, dezmințit.

### §17.4

#### *O altă soluție care reproduce problema*

Mă întorc acum la paradoxurile care corespund Schemei Incloziunii. Multe dintre acestea sunt foarte ortodoxe. Nu este de mirare, deci, că mulți recenzenți favorizează unele dintre soluțiile mai ortodoxe care au fost propuse. Aproape toate aceste soluții au fost considerate explicit sau implicit în Partea a treia, ca și în Partea întâi din Priest (1987). Nu am nimic semnificativ de adăugat aici în această privință.

O soluție inedită, care nu a fost examinată în nici unul dintre aceste locuri, este cea propusă de Zalta (în curs de apariție). Ideea principală este aceea că există două noțiuni de predicăție distincte. Cea mai familiară dintre acestea este *exemplificarea*. Zalta simbolizează „ $x$  exemplifică  $P$ ” prin  $Px$ . Cealaltă noțiune, care este în mod caracteristic aceea a felului în care obiectele gândirii au acele proprietăți pe care le au în gândire, este numită de el *codificare*; Zalta simbolizează „ $x$  codifică  $P$ ” prin  $xP$ . Speranța este că această distincție va permite să se arate că paradoxurile apar datorită unei confuzii de ambiguitate. Prin urmare, strategia generală este una familiară: parametrizarea. Atunci când apare o contradicție, caută o diferență de raporturi. Totuși, ar trebui să se arate că sursa distincției lui Zalta nu are nimic de a face cu paradoxurile. Această distincție a apărut în legătură cu tratarea sa *meinongiană* a obiectelor.

Se pot spune multe lucruri în favoarea distincției dintre cele două noțiuni de predicăție.<sup>393</sup> Cu toate acestea, primul lucru de observat aici este acela că simpla trasare a unei distincții nu rezolvă niciodată, prin sine, un paradox. Într-un sens, înrăutățește situația. Căci acum avem *două* argumente, fiecare dintre acestea folosind câte una dintre noțiunile dezambiguate. Trebuie să explicăm ce este greșit

---

<sup>393</sup> Deși cred că una dintre problemele principale la care Zalta aplică această idee poate fi rezolvată fără aceasta. Aceasta este problema privind obiectele (posibil non-existente ale) gândirii și proprietățile acestora. Vezi Priest (2000c).

în privința ambelor argumente. (Vezi secțiunea 6.7.) Și după câte pot să-mi dau seama, Zalta nu consideră această chestiune. De exemplu, noțiunea de predicție folosită în paradoxul lui Berkeley, așa cum îl văd eu, este cea obișnuită: exemplificarea. Zalta nu explică de ce eșuează paradoxul pentru această noțiune. El sugerează doar că premisa conform căreia există ceva ce nu este conceptibil este adevărată în sensul codificării:  $\exists x \neg \lambda x$ . Problema este, însă, de ce această premisă nu este adevărată în sensul exemplificării:  $\exists x \neg \iota x$ . La urma urmei, în secțiunea 4.6 sunt formulate câteva argumente pentru această concluzie. Comentarii similare se aplică discuției lui Zalta despre Schema Incloziunii. În privința Transcendenței și a Închiderii, el sugerează că una dintre acestea ar trebui să fie înțeleasă în termenii exemplificării, în timp ce cealaltă ar trebui să fie înțeleasă în termenii codificării. Eu am considerat Schema în mod uniform în termenii exemplificării și pun întrebarea: ce este greșit în privința înțelegerii Schemei în acești termeni? Unele paradoxuri privesc obiecte ale gândirii, în mod remarcabil paradoxul lui Berkeley și cea de-a cincea antinomie. Este de presupus că noțiunea de codificare ar putea să joace un rol aici, dar cele mai multe contradicții de incloziune nu sunt de acest gen.

Dar ne așteaptă încă ceea ce este mai rău. Zalta ne dă o mașinărie nouă să ne jucăm cu ea și, după cum este atât de adesea cazul, mașinăria dă contradicții de incloziune de un gen nou. Să considerăm mai întâi exemplificarea. Mașinăria folosită aici este bine-cunoscuta logică de ordinul doi. Variabilele de ordinul doi au drept domeniu de variație proprietăți care pot fi specificate prin  $\lambda$ -termeni. Oricât ar fi de familiară, această mașinărie nu este lipsită de probleme. Chestiunea crucială este cum trebuie să fie concepute proprietățile. O posibilitate este aceea de a le concepe ca obiecte de un anumit gen. La urma urmei,  $\lambda$ -termenii sunt locuțiuni substantivale, astfel că sunt concepuți în mod natural ca referindu-se la obiecte. Dar dacă concepem proprietățile în acest fel, atunci acestea trebuie să se afle în domeniul de variație al variabilelor de ordinul întâi, caz în care paradoxul lui Russell, o contradicție de incloziune exemplară, este la îndemână în modul obișnuit. Cerința ca proprie-

tățile să nu se afle în domeniul variabilelor de ordinul întâi apare, în acest context, ca o eschivare neonestă.

Alternativa este aceea de a concepe proprietățile ca fiind *sui generis*. Acesta este, la urma urmei, modul în care le concepea Frege, inventatorul logicii de ordinul doi. În particular, proprietățile nu sunt simple obiecte, ci sunt nesaturate, căci altfel nu am avea o tratare a unității propoziției. Dar în acest caz ne-am întors la problema lui Frege a conceptului *cal*, o contradicție de incloziune la limita exprimabilului (secțiunea 12.2).<sup>394</sup>

Să ne întoarcem acum la codificare. Obiectele meinongiene par a fi capabile de a avea orice gen de proprietăți: putem fără îndoială să considerăm un obiect cu proprietăți oarecare. Desigur, aceste obiecte nu pot *exemplifica* acele proprietăți, căci altfel ar fi iadul pe pământ. Așadar, în concepția lui Zalta, obiectele trebuie să codifice acele proprietăți. Suntem, prin urmare, conduși la postulatul caracteristic al teoriei lui Zalta: pentru orice condiție asupra proprietăților,  $\alpha(F)$ , există un obiect care codifică exact proprietățile care satisfac acea condiție:

$$\exists z \forall F (zF \leftrightarrow \alpha(F))$$

(Pentru orice  $\alpha(F)$  dată, acest  $z$  se dovedește a fi unic.) Acum, să luăm  $\alpha$  ca fiind:  $F$  este proprietatea de a codifica o proprietate care nu este exemplificată. Adică să luăm  $\alpha(F)$  ca  $F = P$ , unde

$$P = \lambda x \exists G (xG \wedge \neg Gx)$$

Obținem atunci:

$$\exists z \forall F (zF \leftrightarrow F = P)$$

---

<sup>394</sup> Teoria obiectului a lui Zalta ne permite să vorbim nu numai despre proprietatea de a fi cal, ci și despre obiectul care codifică proprietatea individuală de a fi cal. Desigur, problema lui Frege privește primul aspect.

Fie  $a_p$  acest  $z$ . Atunci, întrucât  $P = P$ , rezultă că:

$$a_p P$$

Să presupunem acum că  $Pa_p$ . Atunci  $\lambda x \exists G(xG \wedge \neg Gx)a_p$ , i.e.  $\exists G(a_p G \wedge \neg Ga_p)$ . Întrucât  $a_p$  codifică doar o singură proprietate, avem  $G = P$ , și astfel  $\neg Pa_p$ . Dacă, pe de altă parte,  $\neg Pa_p$ , atunci  $a_p P \wedge \neg Pa_p$ . Așadar,  $\exists G(a_p G \wedge \neg Ga_p)$ , i.e.  $Pa_p$ . În ambele cazuri avem o contradicție:  $Pa_p \wedge \neg Pa_p$ . Paradoxul se datorează inițial lui Clark (1979).

Contradicția poate fi pusă în forma unei contradicții de încloziune. Să luăm  $\varphi(x)$  ca  $Px$ , astfel că  $x \in \Omega \leftrightarrow Px$ . Fie  $\psi(x)$  condiția vidă  $x = x$  (deci o putem ignora). Pentru orice mulțime,  $x$ , luăm  $[x]$  ca  $\lambda y(y \in x)$  și de această dată luăm  $\alpha(F)$  ca  $F = [x]$ . Atunci postulatul caracteristic al lui Zalta ne spune că:

$$\exists z \forall F(zF \leftrightarrow F = [x])$$

Luăm acest  $z$  ca  $a_{[x]}$  și  $\delta(x)$  ca  $a_{[x]}$ . Atunci avem  $a_{[x]}[x]$ .

Să presupunem acum că  $x \subseteq \Omega$ . Pentru Transcendență: presupunem că  $a_{[x]} \in x$ , i.e.  $[x]a_{[x]}$ . Întrucât  $x \subseteq \Omega$ , avem  $Pa_{[x]}$ , i.e.  $\exists G(a_{[x]}G \wedge \neg Ga_{[x]})$ . Atunci  $G = [x]$ , deci  $\neg[x]a_{[x]}$ . Astfel,  $\neg a_{[x]} \in x$ , după cum este cerut. Dar atunci  $a_{[x]}[x] \wedge \neg[x]a_{[x]}$ . Așadar,  $\exists G(a_{[x]}G \wedge \neg Ga_{[x]})$ , i.e.  $Pa_{[x]}$ , i.e.  $a_{[x]} \in \Omega$ , ceea ce este Închidere.

Contradicția apare atunci când  $x = \Omega$ . Căci în acest caz avem  $a_{[\Omega]} \in \Omega \wedge \neg a_{[\Omega]} \in \Omega$ , i.e.  $Pa_{[\Omega]} \wedge \neg Pa_{[\Omega]}$ . Dar  $x \in \Omega \leftrightarrow Px$  și deci  $[\Omega] = P$ . Astfel, contradicția este  $Pa_p \wedge \neg Pa_p$ .

Desigur, Zalta este perfect conștient de paradoxul lui Clark. Soluția sa<sup>395</sup> este aceea de a insista că propozițiile care conțin codificare nu specifică proprietăți și astfel că predicțiile de codificare nu pot să apară într-o apariție a lui  $\lambda$ , așa cum apar în proprietatea  $P$ , cum este cerut pentru paradoxul lui Clark. Starea de plâns a acestei mișcări bazate pe un punct de vedere meinongian este clară. Toată problema privind gândirea este aceea că noi putem gândi obiecte care

<sup>395</sup> Vezi Zalta (1983), pp. 158 și urm.



satisfac condiții *oarecare*. Prin urmare, ar trebui să existe obiecte care să codifice toate condițiile, chiar și pe acelea cu privire la codificare, altminteri ce naiba gândim atunci când se pare că gândim despre astfel de lucruri?<sup>396</sup> O teorie respectabilă a codificării, ca și o teorie respectabilă a exemplificării, ar trebui să fie una dialetheică, o teorie care să accepte principii *oarecare* ale comprehensiunii și contradicțiile la care conduc acestea.

Ca atare, ceea ce ne oferă Zalta este, după cum se întâmplă atât de des – și de frapant<sup>397</sup> –, o soluție a problemei care restabilește problema – îndoit, de fapt: o dată pentru exemplificare, în forma paradoxului lui Russell sau a conceptului *cal* (poți alege) și o dată pentru codificare, în forma paradoxului lui Clark.

## §17.5

### *Paradoxul lui Berkeley*

Un paradox al incloziunii care nu este ortodox este paradoxul lui Berkeley. Unii comentatori au ales acest paradox pentru o tratare specială. Cea mai detaliată critică este cea a lui Kroon (2001), care formulează o serie de obiecții. Prima este aceea că, deși poate să pară că se poate concepe ceva ce este inconceptibil, de fapt așa ceva nu poate fi făcut.<sup>398</sup> De ce nu? În secțiunea 4.8, tot ceea ce se cere

---

<sup>396</sup> Zalta a replicat (într-o discuție) că noțiunea de codificare este intru totul teoretică și că, prin urmare, suntem liberi să specificăm felul în care se comportă aceasta, sub singura rezervă a păstrării fenomenelor. Dar dacă predicția în limbajul natural este ambiguă între exemplificare și codificare, codificarea nu este în întregime un construct teoretic: este o parte a exprimării noastre idiomatice. De asemenea, Zalta a replicat (prin corespondență) că restrângerea schemei comprehensiunii pentru proprietăți nu este o mișcare mai *ad hoc* decât renunțarea la legea non-contradicției în legătură cu predicția. După câte pot să-mi dau seama, legea non-contradicției nu a fost defel implicată în înțelegerea noastră a predicției. (Vezi secțiunea 17.1 de mai sus.) Prin urmare, nu renunț la această lege în acest context – în mod *ad hoc* sau altcumva.

<sup>397</sup> Vezi pp. 227 și urm.

<sup>398</sup> Și Dale (1996) spune același lucru, dar nu își prezintă temeiurile. Pe Dale îl mai îngrijorează și Principiul Prefixului din secțiunea 4.6, dar îngrijorările sale apar

pentru ca un lucru să fie conceptibil este ca un nume, sau o altă reprezentare, care se referă la lucrul în discuție să fie adus în minte. Această pretenție, spune Kroon, este prea firavă pentru o concepere autentică. Este nevoie de mai mult: „proprietăți de tipul a-ști-cine sau a-ști-că, proprietăți care ne ajută fie și doar să fixăm locul obiectului în sistemul general al lucrurilor“. După cum am spus în secțiunea 4.8, există, fără îndoială, multe noțiuni diferite de conceptibilitate, iar argumentul poate foarte bine să eșueze pentru astfel de noțiuni. Dar dacă argumentul funcționează pentru noțiunea pe care am explicat-o, atunci pretenția menționată este suficientă.<sup>399</sup>

De asemenea, Kroon se îndoiește<sup>400</sup> de faptul că descripțiile indefinite (sau reprezentările lor formale,  $\varepsilon$ -termenii) se referă la ceva în sensul adecvat. Consider că greșește în această privință. Există utilizări ale descripțiilor indefinite în limba română care sunt în mod clar referențiale. Să considerăm doar propozițiile „Ion a văzut un om. Maria a văzut același om“. Aici, „un om“ este o locuțiune substantivală a cărei funcție este să selecteze un anumit obiect. De unde știm asta? Din aceea că expresia „același om“ funcționează într-un astfel de mod încât să se refere la același obiect. Și dacă cineva se teme că termenul în discuție este un fel de cuantor ascuns, atunci, după cum arată nota 20 de la pagina 135, există situații în care conținutul unei astfel de temeri este *demonstrabil* fals.

Problema felului în care se realizează referirea prin descripții indefinite este una importantă. În această problemă nu am un răspuns care să mă satisfacă – și nu am nici măcar un răspuns pentru cele mai obișnuite cazuri ale referinței; dar în contextul de față nici

a fi considerate chiar în acea secțiune; și în orice caz, după cum arată secțiunea 4.9, argumentul nucleu, paradoxul lui Berkeley, nu folosește acest Principiu.

<sup>399</sup> Privitor la Schema Concepției, Zalta (în curs de apariție) se întreabă de ce trebuie să se presupună că conceptibilitatea *de re* a unui obiect decurge din conceptibilitatea *de dicto* a ceva ce privește acel lucru. Motivul este cel explicat în secțiunea 4.8: a concepe că cutare și cutare este așa și pe dincolo cere prezența în minte a unui nume care se referă la cutare și cutare; și asta este tot ceea ce trebuie pentru a concepe ceva în tratarea în discuție.

<sup>400</sup> Ca și Tennant (1998), secțiunea 2.3.

nu am nevoie de un astfel de răspuns. Este suficient *faptul* că termenii se referă la ceva. Și în orice caz, după cum se arată la pagina 135, chestiunea descripțiilor indefinite este mai curând o pistă falsă, căci există versiuni ale argumentului care folosesc descripții definite. Tot ceea ce ne trebuie este să aplicăm argumentul la un domeniu care este convenabil ordonat și putem înlocui descripția indefinită „un lucru astfel încât ...” cu o descripție definită „ultimul lucru din ordonare astfel încât ...”.

În fine, Kroon sugerează că, dacă se insistă asupra dependenței de context a conceptibilității, atunci contradicția poate fi rezolvată. Un lucru care nu este conceput (în acest context) nu este conceput (în acest context), dar poate fi foarte bine conceput (într-un alt context). Într-adevăr, menționarea lucrului ne poate arunca în acest alt context. După cum este clar, aceasta este o strategie familiară de parametrizare, cu toate problemele care o însoțesc, pe care le-am expus în secțiunile 10.6 și 10.7. În particular, putem derula argumentul folosind expresia „conceput într-un context (actual) sau altul” și problema reapare. Astfel, să simbolizăm acest predicat prin  $Cx$ ; atunci, atâta timp cât  $\exists x \neg Cx$ ,  $ex \neg Cx$  este un astfel de lucru,  $\neg Cex \neg Cx$ , dar îl concep în contextul de față, deci  $Cex \neg Cx$ .

Se poate pune întrebarea, cum o face Kroon, cum se poate ști, atunci, că există lucruri care nu sunt concepute în nici un context (actual). Răspunsul este esențialmente cel dat în secțiunea 4.7.<sup>401</sup> O condiție necesară (și suficientă) pentru a concepe un lucru (în orice context doriți) este aceea de a aduce o reprezentare a acelui lucru în minte. Întrucât acest proces ia un timp minimal, orice individ poate concepe doar un număr finit de lucruri. Există o mulțime de lucruri lăsate la o parte.<sup>402</sup>

<sup>401</sup> Vezi de asemenea pp. 263 și urm.

<sup>402</sup> Kroon avansează posibilitatea unei reprezentări (mai precis a unui nume) care schimbă la întâmplare ceea ce reprezintă. Poate că aceasta s-ar putea referi la o mulțime de lucruri în timpul în care este în minte? Ar trebui să se refere la o infinitate de lucruri – într-adevăr la o infinitate foarte mare – dacă este ca forța acestui argument să fie evitată. Și sunt înclinat să spun aici, cu Aristotel (*Met.* 1006b), că un cuvânt care ar putea reprezenta o astfel de infinitate în acest fel în scurta perioadă în care

## §17.6

### *Principiul soluției uniforme*

O soluție bine-cunoscută a unora dintre paradoxurile de incloziune constă din a respinge existența totalității limită  $\Omega$ . Această linie de argumentare este susținută, de exemplu, de Moore (1995) și Tennant (1998). Într-adevăr, Tennant spune ((1998), secțiunea 2.1) că respingerea existenței lui  $\Omega$  este:

un răspuns într-atât de venerabil la paradoxurile infinitului absolut din vremurile de început ale teoriei mulțimilor, încât este ciudat că nu găsim la Priest nici un argument susținut care să arate de ce nu funcționează de fapt acest răspuns.

Nu sunt sigur ce contează drept un argument<sup>403</sup> susținut în acest context, dar argumentul pentru existența lui  $\Omega$  în cazul paradoxurilor infinității absolute este furnizat de Principiul Domeniului, după cum s-a discutat deja.

Dar dacă argumentul din secțiunea 11.5 este corect, atunci respingerea infinităților absolute, cum este mulțimea tuturor ordina-lelor, nu poate în nici un caz să furnizeze o soluție adecvată. Lucrurile stau așa deoarece, în unele cazuri (e.g. paradoxul lui Berry), totalitățile limită sunt mulțimi „mici“, cum este mulțimea numerelor naturale. Este un act disperat să respingi existența unei astfel de mulțimi; iar paradoxurile de incloziune, fiind de un singur gen, cer o soluție uniformă. Principiul invocat aici este Principiul Soluției Uniforme (PSU): același gen de paradox, același gen de soluție.<sup>403</sup>

---

este focalizat mintal nu ar avea un conținut determinat, și astfel nu ar fi defel o reprezentare.

<sup>403</sup> Dimpotrivă, dacă două paradoxuri sunt de genuri diferite, nu există nici un motiv pentru care ne-am aștepta ca acestea să aibă aceeași soluție. De aceea nu este de mirare că paradoxurile lui Curry, care nu corespund Schemei Incloziunii, au un gen diferit de soluție față de paradoxurile de incloziune. De asemenea, s-ar putea

Unii comentatori au formulat obiecții la adresa acestui principiu sau cel puțin la adresa aplicării lui aici. Grattan-Guinness (1998), de exemplu, consideră că Principiul este discutabil. Eu unul consider că Principiul este ceva mai mult decât un truism. Dacă două paradoxuri au soluții diferite, atunci chiar acest fapt ar părea să arate că paradoxurile respective sunt de genuri diferite. Ceea ce nu este defel un truism este ceea ce constituie un gen. Voi spune mai multe despre aceasta.

Să începem cu un principiu analog: același gen de maladie, același gen de tratament – dacă doi oameni au aceeași maladie, aceștia trebuie să fie tratați în același fel. Într-un sens superficial, acest principiu este evident fals. De exemplu, aceeași maladie poate fi tratată cu două medicamente diferite. Dar într-un sens mai profund și mai important, principiul este în mod clar corect: dacă avem o maladie în doi oameni, aceasta trebuie să se datoreze aceleiași cauze. Deci cei doi oameni trebuie să fie tratați în același fel, și anume atacând acea cauză.<sup>404</sup> În exemplul anterior, noțiunea de gen de maladie este relativ neproblematică. Genul în discuție este un gen natural, care poate fi individualizat prin structura sa cauzală. Atunci când vorbim despre genuri de paradox, mai curând decât despre maladii, nu mai vorbim despre genuri care pot fi individualizate cauzal, dar mi se pare că avem încă o noțiune operațională de gen. Cauza explică maladia. În matematică nu există cauze, dar există cu siguranță explicații: are încă sens să se selecteze trăsăturile esențiale ale situației care este responsabilă pentru ceva sau altceva. De exemplu, putem explica de ce numerele întregi au o anumită proprietate arătând că acestea alcătuiesc un grup față de adunare și că toate grupurile au acea proprietate. Celelalte proprietăți ale numerelor întregi,

---

observa că este cel puțin *posibil* să se ofere o soluție uniformă și consistentă a paradoxurilor. La urma urmelor, aceasta este ceea ce își propune să facă teoria ramificată a tipurilor a lui Russell.

<sup>404</sup> După cum au arătat cercetările medicale, nu este neobișnuit să se descopere că un sindrom căruia i s-a dat un singur nume este, de fapt, o multiplicitate de maladii distincte. Aceste maladii sunt distincte, deoarece au cauze diferite – chiar dacă aceste cauze au efecte similare. Acesta pare a fi cazul schizofreniei și poate al cancerului, de exemplu.

cum este aceea a felului în care adunarea interacționează cu înmulțirea, sunt irelevante pentru a înțelege de ce numerele întregi au acea proprietate. Problema a ceea ce constituie o explicație în matematică și a felului în care această noțiune interacționează cu cea de demonstrație, de exemplu, este una dificilă și eu nu știu răspunsul.<sup>405</sup> Totuși, nu este necesar să poți defini ceva pentru a putea să recunoști acel ceva. În mod obișnuit, matematicienii recunosc o explicație atunci când văd una, iar eu văd una în forma Schemei Incloziunii: o incloziune este ceea ce explică de ce apar paradoxurile. Iată de ce astfel de paradoxuri sunt de același gen. Cu titlul de explicație suplimentară, să considerăm următoarele paradoxuri ale infinității (pe care le-am întâlnit în secțiunea 2.6):

- (1) Dacă lumea este infinită în trecut, atunci numărul de zile de dinaintea zilei de azi este egal cu numărul de zile de dinaintea zilei de ieri. Dar, în mod evident, ultimul număr este mai mic decât primul.
- (2) Dacă lumea este infinită în trecut, atunci numărul de luni de dinaintea lunii curente trebuie să fie de douăsprezece ori mai mare decât numărul de ani de dinaintea anului curent, dar ultimul număr este deja infinit și deci este pe cât de mare posibil.
- (3) Există mai multe numere naturale decât numere pare; totuși trebuie să fie tot atâtea numere naturale cât numere pare, întrucât acestea pot fi puse într-o corespondență unu-la-unu.

Aceste paradoxuri erau cunoscute medievalilor, dar în Evul Mediu nu era clar că sunt de același gen. Desigur, au fost oferite soluții pentru unele dintre ele, care nu se aplică la celelalte. De exemplu, Ioan Filopon sugera că soluția primelor două paradoxuri este aceea că timpul trecut nu este infinit. (Mai mult decât atât, el folosea aceste paradoxuri ca argumente pentru această pretenție.) În mod

---

<sup>405</sup> Chestiunea este discutată în Steiner (1978), Resnik și Kushner (1987).

clar, această soluție nu are nici o relevanță în privința celui de-al treilea paradox.

Totuși, știind ceea ce știm acum, putem vedea că aceste paradoxuri sunt de același gen, întrucât sunt toate exemple ale unui singur fenomen, și anume acela că o mulțime infinită poate avea o submulțime strictă care are aceeași mărime cardinală cu mulțimea însăși. Acest fapt furnizează și soluția tuturor paradoxurilor. Și tocmai din acest motiv, chiar dacă Filopon are dreptate cu privire la lungimea timpului trecut, soluția acestuia nu are nimic de-a face cu miezul problemei. (Tot așa cum nu au nimic de-a face cu miezul problemei acele soluții care susțin că în unele paradoxuri de incloziune totalitatea  $\Omega$  nu există.) De unde știm că acest fenomen se află în spatele fiecărui paradox? Pur și simplu din aceea că acest fenomen explică fiecare din manifestările acestora. O dată ce se înțelege acest fapt despre cardinalitate, se vede de ce apare fiecare dintre aceste exemple.

Acum, exact în același fel, toate contradicțiile de incloziune sunt generate de același mecanism subiacent: o operație care diagonalizează în afara totalităților de un anume gen – submulțimi ale lui  $\Omega$  – producând însă un obiect care se află încă în  $\Omega$ . Contradicția apare atunci când diagonalizăm în afara totalității  $\Omega$  însăși. Acesta este mecanismul care stă la baza fiecăreia dintre contradicții, explicând, în esență, de ce apar acestea. După cum am spus în secțiunea 9.5, o dată ce înțelegem *cum* se întâmplă ca un diagonalizator să reușească să se „tragă în afara” unei totalități și să producă un obiect nou de același gen, devine clar *de ce* trebuie să apară o contradicție la limită.

Faptul că o incloziune este mecanismul subiacent al fiecărui paradox poate să nu fie evident observatorului neatent: trebuie să fie examinate detaliile. Dar nici mecanismul subiacent al paradoxurilor medievale ale infinității, pe care tocmai le-am menționat, nu era evident la vremea respectivă. Și o dată ce sunt sesizate detaliile, cred că este greu să se reziste concluziei conform căreia existența unei incloziuni furnizează explicația paradoxurilor. Atunci, paradoxurile de incloziune sunt de același gen, tot atât de mult ca și mala-diile cu aceeași cauză și paradoxurile infinității tocmai discutate.

Un alt comentator (Smith 2000)) obiectează de asemenea la adresa utilizării mele a PSU. El sugerează că noțiunea de gen este relativă la un grad de abstractizare. Împrejurările că Bill o iubește pe Monica și că Lee l-a împușcat pe John nu sunt de același gen relativ la nivelul de abstractizare *a iubește pe b* și *a împușcă pe b*, dar sunt de același gen în raport cu nivelul de abstractizare *aRb*. Mai mult, PSU ar trebui să fie interpretat: același gen de paradox *la un nivel dat de abstractizare*, același gen de soluție *la acel nivel*. Dată fiind această interpretare, nu este nimic problematic în privința soluțiilor paradoxurilor standard. Căci relativ la nivelul de abstractizare al Schemei Incoziunii, ambele genuri de soluție sunt de același fel: „sustragerea de la Schemă“, în timp ce la un nivel inferior de abstractizare paradoxurile nu sunt de același gen: unele menționează mulțimile, celelalte nu. În plus, soluțiile standard se află la acest nivel: soluțiile paradoxurilor teoriei mulțimilor menționează mulțimi; soluțiile paradoxurilor semantice nu menționează mulțimi. Așadar, aceste soluții sunt pe deplin adecvate la nivelul lor.

Să concedem că genul este relativ la gradul de abstractizare. Într-un sens, această pretenție este în mod clar corectă. Nu-mi este însă clar ce contează drept nivel de abstractizare, dacă vorbim despre soluțiile paradoxurilor. Cu siguranță, nu este numai o chestiune de întipărire de simboluri ale unor categorii gramaticale predefinite. Schema Incoziunii face aceasta, dar face și o mulțime de alte lucruri. Dar să trecem peste aceasta.<sup>406</sup> Adevărata problemă în privința argumentului lui Smith stă în altă parte: în supoziția conform căreia toate nivelurile sunt egale. Să explic.

Să considerăm un exemplu. Paradoxul Mincinosului apare în mai multe variante. În unele dintre acestea, auto-referința este dobândită prin intermediul unui pronume demonstrativ („această propoziție“ etc.); în altele, auto-referința este dobândită printr-o descripție („prima propoziție de la pagina cutare“ etc.); încă în altele, auto-referința este obținută printr-un argument diagonal care folosește

---

<sup>406</sup> Să trecem și peste faptul că PSU arată că paradoxurile teoriei mulțimilor ca atare nu sunt rezolvate satisfăcător de soluțiile standard. Vezi secțiunea 11.5.



numere-Gödel ca nume. Acum, la un anumit nivel de abstractizare, aceste paradoxuri sunt, probabil, de genuri diferite. Primul, la urma urmei, se bazează pe trăsături dependente de context ale rostirii: cel de-al doilea presupune o tratare a felului în care funcționează descripțiile; cel de-al treilea folosește numerele. Să presupunem că eu propun trei genuri corespunzătoare de soluție. Primul gen de paradox este rezolvat printr-o teorie a actelor de vorbire; cel de-al doilea este rezolvat printr-o teorie a semanticii descripțiilor; cel de-al treilea este rezolvat printr-un apel la nominalismul matematic. Chiar dacă toate soluțiile ar fi să funcționeze pentru propriul lor gen, îmi pare de netăgăduit că, în mod colectiv, rămâne totuși ceva greșit în privința acestora. *Mecanismele* exacte ale referinței sunt, într-un sens clar, accidentale pentru ceea ce se petrece. Soluțiile pot evita paradoxurile, dar ele fac aceasta atacând chestiuni periferice, nu esențiale. În toate versiunile paradoxului Mincinosului, există o propoziție,  $\alpha$ , astfel că:

$\alpha$  ddacă  $\langle \alpha \rangle$  este falsă (sau nu este adevărată)

unde  $\langle \alpha \rangle$  este un termen singular care se referă la  $\alpha$ . Să numim aceasta *Schema Punctului-Fix*. Această schemă trebuie luată la bord, nu faptul contingent al felului în care este dobândită referința. Nu este de ajutor nici indicarea faptului că, la acest nivel, nivelul de abstractizare al Schemei Punctului-Fix, toate soluțiile *sunt* de același fel: „sustrăgătoare de la Schema Punctului-Fix“. Aceasta este doar o chestiune de prestidigitație lingvistică. Este clar că soluțiile nu ajung la esența lucrurilor. (Paradoxurile infinitului pe care tocmai le-am examinat furnizează un alt exemplu de grup de paradoxuri care, la un anumit „nivel de abstracție“, sunt diferite – unele presupun timpul și altele nu –, dar față de care încercarea de a le rezolva la acel nivel este în mod clar incorectă.)

Acum, mi se pare că lucrurile stau la fel în privința paradoxurilor standard ale auto-referinței. Existența unei incloziuni este ceea ce explică aceste paradoxuri. După cum tocmai am spus, o dată ce se sesizează că o anumită operație asupra unei totalități oarecare de

obiecte de un anumit gen generează un nou obiect de acel gen, devine clar *de ce* trebuie ca aplicarea operației la totalitatea tuturor acestor obiecte să dea naștere unei contradicții. Concentrarea asupra felului în care este dobândită incloziunea este precum concentrarea asupra felului în care este dobândită auto-referința, în sensul că ia simptomul drept cauză. În plus, a spune că soluțiile standard ale paradoxurilor semantice și ale teoriei mulțimilor *sunt* de același fel la nivelul Schemei Incloziunii prin aceea că ele sunt toate „sustrăgătoare de la Schemă” este exact a arunca praf lingvistic în ochi. După cum observă de fapt Smith, aceasta este o pretenție întru totul vidă. Împrejurarea că aceste soluții se sustrag de la Schemă nu arată că ele consideră esența fenomenului mai mult decât în cazul paradoxului Mincinosului pe care tocmai l-am menționat. Nu este vorba despre faptul că aceste soluții sunt pur și simplu modalități diferite de sustragere de la Schemă, ci mai curând despre faptul că acestora le scapă în întregime esența fenomenului.<sup>407</sup>

Cu alte cuvinte, și pentru a lega toate acestea de noțiunea de nivel de abstracție, nivelul adecvat la care trebuie să fie analizat un fenomen este nivelul care localizează cauzele subiacente. Smith însuși ilustrează această idee cu ajutorul unui exemplu biologic. Ar fi greșit să se presupună că anumite fenomene din botanică și zoologie au aceeași explicație doar pentru că privesc procese de diviziune. Nivelul corect de abstractizare la care trebuie să fie analizate problemele în discuție este nivelul mecanismelor cauzale relevante. Similar, ca în cazul exemplului de mai sus privind paradoxul Mincinosului, nivelul corect de abstractizare pentru o analiză a paradoxurilor de incloziune nu este unul care depinde de prezența anumitor cuvinte („mulțime”, „adevărat” etc.), ci este unul care izolează structura subiacentă care generează și cauzează contradicțiile: nivelul schemei Incloziunii.

---

<sup>407</sup> Ca în exemplul lui Smith (2000), n. 4. Cuiva care nu ar înțelege că pierde-re/câștigarea în greutate este o chestiune de calorii în minus sau în plus i-ar scăpa esența problemei.

Dacă toate acestea sunt adevărate, atunci chiar dacă s-ar întâmpla ca soluțiile ortodoxe ale paradoxurilor auto-referinței să funcționeze la nivelul lor corespunzător de abstractizare – ceea ce, orice ar însemna aceasta, nu se întâmplă, după cum am văzut în capitolele 10 și 11 –, acest fapt nu ar fi suficient pentru a le apăra de critica bazată pe PSU. Unele niveluri sunt mai egale decât altele.

## §17.7

### *Limbaajul și înțelesul său*

Să ne îndreptăm acum atenția asupra unor comentarii la Partea a patra a acestei cărți. Țelul acestei părți era acela de a arăta că multe dintre teoriile contemporane standard ale limbaajului sfârșesc în contradicții la limita exprimabilului. Nu susțin vreo teorie particulară a limbaajului. Chestiunea este mai curând aceea că, oricare ar fi teoria care este susținută, se ajunge la această situație (p. 366-367).<sup>408</sup>

Tennant (1998) nu este impresionat de acest fapt. Cu privire la unele dintre aceste teorii, dacă l-am înțeles corect, el pretinde că fiecare dintre contradicțiile la care conduc teoriile poate fi luată ca *reductio* la adresa teoriei respective. Într-adevăr, aceste contradicții pot fi luate astfel, dar nu de către cei care susțin teoriile în discuție; dar oricum, această chestiune este în afara subiectului în discuție,

---

<sup>408</sup> O teorie a înțelesului care nu este considerată în acest capitol și care are acum o anumită popularitate este tratarea deflaționară. Vezi, de pildă, Horwich (1998). Detaliile precise ale teoriilor de acest fel nu trebuie să ne preocupe aici, cu excepția observației că acestea se sprijină pe o teorie deflaționară a adevărului. Aastă teorie susține, ca o trăsătură conceptuală definitorie a naturii adevărului, *T*-schema:  $\langle \alpha \rangle$  este adevărată ddacă  $\alpha$ . Prin urmare, și astfel de teorii generează în mod natural contradicții la limita gândirii în forma paradoxului Mincinosului. (Pentru o discuție suplimentară despre deflaționism în privința adevărului, vezi Priest (2000a).) Horwich și alții au susținut de asemenea o teorie deflaționară a referinței, bazată pe „*R*-schema”:  $\langle n \rangle$  se referă la  $x$  ddacă  $n = x$  (unde  $n$  este un nume oarecare). Nu este de mirare că schemele de acest gen produc alte paradoxuri din aceeași familie. Vezi Priest (1997b).

care este exact acela că, oricare dintre teorii ar fi susținută, contradicțiile apar (vezi secțiunea 13.3).<sup>409</sup>

Oricum, remarcile principale ale lui Tennant în acest context privesc teoriile care susțin existența corelatelor semantice: înțelesurile unităților lingvistice care stau laolaltă pentru a alcătui înțelesul unei întregi propoziții. Trebuie să existe lucruri care țin laolaltă componentele într-o unitate. Am numit aceste lucruri *gluoni* și am argumentat că nu se poate face referire la aceștia, deși se poate. În cazul lui Frege, remarcă Tennant, nu există gluoni. Caracterul nesarurat al conceptelor este acela care aglutinează componentele laolaltă. Dar la Frege, gluonii *sunt* chiar conceptele. Iar argumentele fregeene despre concepte arată că nu se poate face referire la acestea (secțiunea 12.2).

Mai general, argumentează Tennant, gluonii nu satisfac Transcendența, deoarece:<sup>410</sup>

contrastul corect dintre componentele gândirii și indiferent ce gluoni ar putea fi implicați în acea gândire este acela că aceste componente sunt lucruri *cu ajutorul cărora* gândim (sau facem judecăți), în timp ce gluonii nu sunt astfel de lucruri. Mai curând, gluonii sunt lucruri *cu ajutorul cărora* putem face judecăți *cu ajutorul* componentelor gândirii. Intenționalitatea lor instrumentală, ca să zic așa, este dintr-o dată eliminată.

---

<sup>409</sup> Tennant mă critică, în legătură cu Davidson, și pentru că nu am considerat teoriile semantic închise ale adevărului. Într-o anumită măsură, acestea sunt considerate în capitolul 10. O discuție mai incisivă se află în Priest (1987), cap. 1. Un alt comentator, Marconi (1997), critică tratarea mea a concepției lui Wittgenstein din ultima perioadă. Am argumentat (cap. 14) că, potrivit lui Wittgenstein, înțelesul nu este determinat. Și totuși, în jocul nostru de limbaj despre înțeles, care este hotărâtor, înțelesul *este* determinat. Marconi subliniază că simplul fapt că aceste „mişcări” sunt efectuate în jocul de limbaj nu înseamnă că acestea sunt „demne de încredere în mod universal” – i.e. că sunt luate ca adevărate. Poate fi așa, dar este în afara subiectului în discuție. Subiectul pe care îl discutăm eu era acela că repercusiunile concluziilor lui Wittgenstein nu pot fi exprimate în mod consistent în jocul nostru de limbaj despre înțeles. Wittgenstein se convinge pe sine să renunțe la posibilitatea de a exprima aceasta – și totuși o face.

<sup>410</sup> Tennant (1998), secțiunea 2.5.

Mărturisesc că nu pot înțelege mare lucru din această distincție. Dar orice ar fi aceasta, rezultatul este acela că gluonul unei propoziții nu poate fi o componentă a propoziției. Această pretenție trebuie să fie falsă (după cum se subliniază la p. 193, n. 22). Să considerăm doar: „Mă gândesc la gluonul acestei propoziții“. Gluonul acestei propoziții este cu siguranță o componentă a propoziției.

Probabil că distincția lui Tennant este cea care este articulată mai clar de Gaskin (1995).<sup>411</sup> Pornind de la o perspectivă esențialmente fregeeană, Gaskin argumentează, urmându-l pe Wiggins și *contra* Frege, că conceptele sunt obiecte de un anumit gen. Unitatea propoziției poate fi explicată prin intermediul comportamentului copulei – verbul „este“ și cuvintele înrudite sau desinențele de verb personal ale altor verbe. Astfel, pentru a lua un exemplu simplu, în „Marcus este înalt“, „Marcus“ și „înalt“ au drept corelate semantice anumite lucruri. „Este“ este un cuvânt a cărui funcție este pur și simplu aceea de a lega prin intermediul predicăției. În mod clar, nu există acum nici o problemă privind referirea la concepte.

Dar, după cum observă Gaskin, nu am scăpat încă de toate necazurile. Gluonul este acum copula și pune problema binecunoscută. Copula însăși are un înțeles. La urma urmei, copula exprimă tocmai relația dintre un obiect și o proprietate instanțiată de acel obiect. Ne place sau nu, suntem obligați să recunoaștem înțelesul pe care îl are *ființa*. După cum spune Gaskin (p. 175):

dacă copula nu are referință (și într-adevăr, nu are referință în felul numerelor proprii și a atributelor) este imposibil să vedem cum am putea să vorbim, așa cum o facem, despre ființa predicativă. Într-un fel, copula trebuie să aibă referință.

Gaskin propune o soluție la această problemă, care decurge după cum urmează. Copula are înțeles; cum trebuie explicat înțelesul acesteia? Să considerăm o propoziție de forma:

---

<sup>411</sup> Acest articol conține o discuție excelentă a problemei unității propoziției, a istoriei acestei probleme și a locului său la Frege și Wittgenstein.

$a$  este  $b$

Aceasta înseamnă că:

$a$  instanțiază  $b$ -itate (i.e. este o instanțiere a  $b$ -ității).

Dacă se pretinde că acest enunț specifică înțelesul copulei, atunci în mod clar analiza lasă de dorit, deoarece enunțul însuși *folosește* copula. Desigur, putem explica înțelesul copulei din această propoziție în același fel, pentru a obține:

$a$  instanțiază o instanțiere a  $b$ -ității

Dar acum avem aceeași problemă cu acest enunț. Ne aflăm în mod evident într-un regres la infinit: regresul lui Bradley.\* Nu putem explica niciodată fără rest înțelesul unei copule.

Gaskin continuă (pp. 175 și urm.):

Sugestia mea este acum aceea că (...), specificând un referent pentru copulă, [condiția:<sup>412</sup>  $x$  este  $y$  ddacă  $x$  instanțiază  $y$ -itate] nu numai că ne arată cum putem vorbi despre instanțiere, ci, în virtutea faptului că generează regres, aceasta capturează și sensul în care copula este nesaturată. Căci, dată fiind posibilitatea aplicării la nesfârșit (...) [a condiției] asupra relației de instanțiere însăși, fixarea referinței copulei în termenii relației de instanțiere rămâne inevitabil incompletă: specificarea finală a referinței rămâne inaccesibilă pentru noi. Copula conține desigur o componentă conceptuală – de unde rezultă capacitatea noastră de a vorbi despre relația de instanțiere –, dar încercarea de a specifica acea componentă conduce la o bifurcare într-o

---

\* Denumire sub care este cunoscut un argument formulat de filosoful britanic F. H. Bradley în cartea sa *Appearance and Reality* (1893) împotriva supoziției conform căreia relațiile și termenii acestora au realitate. Pe scurt și foarte simplificat, argumentul este următorul: Dacă o relație și termenii acesteia ar fi un gen de obiecte reale, atunci, pentru orice relație  $R$  între termenii  $a$  și  $b$  s-ar cere o altă relație  $S$  care să conecteze relația  $R$  cu termenii săi, o altă relație  $T$  care să conecteze relația  $S$  cu termenii săi și așa mai departe la infinit.

<sup>412</sup> Simplific aici puțin, dar nu într-un fel care să afecteze argumentul.

altă componentă conceptuală și predicativă; încercarea de a capta această altă componentă conceptuală conduce la o altă bifurcare și așa mai departe. Nesaturabilitatea copulei este, atunci, grevată de regresul lui Bradley. Căci copula introduce nesaturabilitatea în propoziție exact în modalitatea înfinitară conținută în regres. Nu este vorba despre faptul că unei copule îi lipsește referința *simpliciter*, ci despre faptul că referința pe care o are este amânată la nesfârșit. (Dacă se pune întrebarea „La ce se referă copula?“, a spune „La instanțiere“ reprezintă doar începutul răspunsului. Ar fi mai bine să se spună „La instanțierea instanțierii“ sau și mai bine „La instanțierea instanțierii instanțierii“ sau și mai bine ...)

Acum, îmi pare că linia de argumentare a lui Gaskin aici nu se confruntă cu problema în discuție. Dacă el are dreptate, înțelesul lui „este“ nu poate fi exprimat printr-o parafrază finită. Poate că așa stau lucrurile, dar aceasta nu ajută realmente la rezolvarea în mod consistent a problemei unității înțelesului. Avem o dilemă. „Este“ are un înțeles. Dacă acesta este un obiect, atunci o propoziție nu este o unitate, ci doar o listă de înțelesuri (inclusiv înțelesul lui „este“). Pe de altă parte, dacă înțelesul nu este un obiect (este nesaturat), la acesta nu se poate face referire printr-o locuțiune substantivală, dar la înțelesul lui „este“ (sau la cel al *fiiinței*, dacă vreți) se poate face referire exact în acest fel. Conceptul *cal* trece din nou călare.

De altfel, există un motiv întru totul decisiv pentru care problema nu poate fi rezolvată printr-un apel la natura predicăției: aceeași problemă apare atunci când nu există nici o predicăție. Să considerăm, de exemplu, descripția „tatăl lui Frege“. Aceasta nu exprimă o Propoziție, dar exprimă cu siguranță ceea ce am putea numi o idee, un unic lucru. Ideea nu este o amestecare a componentelor *tatăl lui* și *Frege* și, în plus, nu există nici o predicăție vizibilă. Problema unității gândirii este mult mai generală decât aceea a unității Propoziției. La urma urmelor, pentru Frege toate funcțiile sunt nesaturate.

## §17.8

### *Cotitura ontologică*

În final, să ne întoarcem încă o dată la tema dialetheismului. Titlul acestei cărți face referire la „limitele gândirii“. Un recenzent (Evnine (1997)) a susținut că, în această carte, contradicțiile considerate nu sunt contradicții în gândire, ci contradicții în realitate și a ridicat problema dacă denumirea este corectă.<sup>413</sup> Consider că da. După cum se subliniază chiar de la prima pagină, cartea nu se ocupă de gândire în sensul stărilor mentale subiective, ci în sensul conținutului obiectiv; iar conținutul obiectiv al gândirii nu poate fi despărțit de realitatea despre care este gândirea.

Pretind că, într-un anumit sens, realitatea este contradictorie. Desigur, prin aceasta nu vreau să spun că obiectele care constituie realitatea, cum sunt scaunele și stelele, sunt contradictorii. Aceasta ar fi o confuzie categorială. Ceea ce vreau să spun este că există anumite enunțuri contradictorii (Propoziții, propoziții – alegeți) despre limite, care sunt adevărate. Sunt îndeajuns de realist ca să susțin că trebuie să fie ceva în privința realității care face ca astfel de enunțuri să fie adevărate (deși nu am nici o poziție în privința împerechurării dacă realitatea conține entități din categoria *fapt*). Când spun că realitatea este contradictorie, înțeleg că realitatea este în așa fel încât face ca aceste enunțuri contradictorii să fie adevărate. Dacă este să gândim acea realitate într-o manieră adecvată, rezultă că acele contradicții trebuie să fie o parte a conținutului gândirii noastre.

Limitele gândirii tratate în carte sunt de diferite genuri – deși toate satisfac Schema Incloziunii. Unele dintre acestea pot privi produse umane, cum este limbajul; limitele discutate în Partea a patra a cărții sunt în principal de acest gen. Dar unele nu sunt de acest

---

<sup>413</sup> Argumente similare au fost avansate de Restall (1996) și de Dūmont și Mau (1997).



gen. Dacă ar exista materie primă, în sensul lui Aristotel, atunci aceasta ar fi contradictorie (secțiunile 1.5 – 1.7), indiferent dacă ar fi sau nu prin preajmă oameni care să gândească sau să vorbească despre aceasta.

Acest fapt este subliniat de cele două capitole anterioare. În taxonomia contradicțiilor la limită dată la pagina 47, paradoxurile din aceste capitole privesc limitele exprimării, dar privesc limite ale exprimării nu din cauza naturii a ceea ce produce exprimarea, limbajul, ci din cauza celor ce sunt exprimate – vorbind neriguros. Atât pentru Heidegger, cât și pentru Nāgārjuna, ceea ce este să fie, în cel mai fundamental sens, este contradictoriu.<sup>414</sup>

Deși nu reprezintă o nouă descoperire în carte, aceste două noi capitole, care aduc în centrul atenției *ceea ce este*, marchează cu siguranță o cotitură ontologică a preocupărilor. Filosofia limbajului se mândrește cu locul său în filosofia secolului XX. Desigur, nu există cale de întoarcere la ceea ce era înainte. Dar poate că acest secol va asista la o revenire la filonul unei teme filosofice mai tradiționale, natura realității – și dacă am dreptate, o natură care este contradictorie.

---

<sup>414</sup> Este demn de remarcat că o contradicție la limitele exprimabilității apare în cealaltă mare școală Māhāyana a Buddhismului, Yogācāra a lui Vasubhandu și Sthiramati. (Vezi, de exemplu, Stcherbatsky (1978)). În această școală, spre deosebire de Madhyamaka a lui Nāgārjuna, realitatea convențională și realitatea ultimă sunt pur și simplu distincte. Întregul adevăr este convențional, iar restul este inefabil. Dar încă se pretinde că este un adevăr ultim acela că orice lucru (cu excepția vacuității însăși) este vid – deși vacuitatea este interpretată aici întrucâtva diferit (esențialmente ca dependență de minte). Totuși, Yogācāra nu este grevată de contradicția ontologică expusă în secțiunea 16.7. În această școală, vacuitatea este (în mod consistent) pur și simplu natura tuturor lucrurilor. Contradicția comună școlilor Madhyamaka și Yogācāra este generată de două lucruri: (i) o pretenție conform căreia limbajul poate caracteriza doar realitatea „obișnuită”; (ii) pretenții despre felul în care este o realitate de dincolo de cea „obișnuită”. (i) și (ii) sunt exact cele care generează și situația contradictorie a lui Kant privind noumenele, precum și situația oricui dorește să ne spună ceva despre un domeniu situat dincolo de accesul limbajului. O pretenție suplimentară este aceea că ceea ce se poate afla dincolo de „obișnuit” este contradictoriu.



## BIBLIOGRAFIE

- Aczel P. (1998), *Non-Well-Founded Sets*, CSLI Lecture Notes, no. 14, Stanford.
- Al-Azm S. J. (1972), *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, Clarendon Press.
- Alston W. (1956), „Ineffability“, *Philosophical Review* 65, 506-522.
- Anderson A., Belnap N. și Dunn J. M. (1992), *Entailment: the Logic of Relevance and Necessity*, vol. 2, Princeton University Press.
- Anscombe G. E. (1959), *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Hutchinson and Co.
- Armstrong D. M. (1965), *Berkeley's Philosophical Writings*, Collier-Macmillan.
- Bacon J. (1996), Recenzie la *Beyond the Limits of Thought*, *Australasian Journal of Philosophy* 74, 542.
- Bailey C. (1970), „Continuity and Infinity in Space“, pp. 32-37 în M. Capek (ed.), *The Concepts of Space and Time*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 22, Reidel.
- Barnes J. (1979), *The Presocratic Philosophers*, Routledge and Kegan Paul.
- (ed.) (1984), *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press.
- Barwise J. și Etchemendy J. (1987), *The Liar*, Oxford University Press.
- Beck L. W. (trad.) (1950), *Prolegomena to any Future Metaphysics*, Bobbs-Merrill.
- (1966), „The Second Analogy and the Principle of Indeterminacy“, *Kant-Studien* 57, 199-205; republicat în T. Penelhum și J. MacIntosh (eds.), *The First Critique*, Wadsworth, 1969.
- Bell J. și Machover M. (1977), *A Course in Mathematical Logic*, North Holland Publishing Co.
- Bennett J. (1966), *Kant's Analytic*, Cambridge University Press.
- Bhattacharya K., Johnston E. H. și Kunst A. (1978), *The Dialectical Method of Nāgārjuna: Vigrahavyāvartanī*, Motilal Banarsidass.
- Black M. (1964), *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge University Press.
- (1968), „Frege on Functions“, în E. Klemke (ed.), *Essays on Frege*, University of Illinois Press.

- Boghossian P. (1989), „The Rule-Following Considerations“, *Mind* 98, 507-549.
- Bolzano B. (1950), *Paradoxes of the Infinite*, Routledge and Kegan Paul.
- Boolos G. și Jeffrey R. (1974), *Computability and Logic*, Cambridge University Press.
- Bostock D. (1973-1974), „Aristotle, Zeno and Potential Infinite“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 74, 37-53.
- (1988), *Plato's Theaetetus*, Clarendon Press.
- Brady R. (1983), „The Simple Consistency of Set Theory Based on the Logic CSQ“, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 24, 431-439.
- Brandom R. (1983), „Asserting“, *Noûs* 17, 637-650.
- Burali-Forti C. (1897), „A Question on Transfinite Numbers“, republicat in van Heijenoort (1967).
- Burge T. (1979), „Semantic Paradox“, *Journal of Philosophy* 76, 169-198, republicat in Martin (1984).
- Bury R. G. (trad.) (1933), *Sextus Empiricus*, vol. 1-4, Harvard University Press.
- Campbell R. (1976), *From Belief to Understanding*, Faculty of Arts, Australian National University.
- Candlish S. (1978), Recenzie la Fogelin (1976), *Australasian Journal of Philosophy* 56, 81-86.
- Cantor G. (1899), „Letter to Dedekind“, in van Heijenoort (1967).
- Carnap R. (1959), „The Elimination of Metaphysical Language through Logical Analysis of Language“, cap. 3 din A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, Free Press.
- Carroll L. (1895), „What the Tortoise Said to Achilles“, *Mind* 4, 278-280.
- Cartwright R. L. (1994), „Speaking of Everything“, *Noûs* 28, 1-20.
- Chalmers A. (1976), *What is This Thing Called Science?*, Queensland University Press.
- Charlton W. (trad.) (1970), *Aristotle's Physics; Books I and II*, Clarendon Press.
- Chihara C. (1973), *Ontology and the Vicious Circle Principle*, Cornell University Press.
- Clark R. (1978), „Not every Object of Thought has Being: a Paradox in Naïve Predication Theory“, *Noûs* 12, 181-188.
- Copleston F. C. (1961), *Aquinas*, Penguin.
- Cornford F. M. (1935), *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul.

- Crombie I. M. (1963), *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. 2, Routledge and Kegan Paul.
- Culler J. (1979), „Jacques Derrida“, pp. 154-179 in J. Sturrock (ed.), *Structuralism and Since: from Lévi-Strauss to Derrida*, Oxford University Press.
- Curry H. B. (1942), „The Inconsistency of Certain Formal Logics“, *Journal of Symbolic Logic* 7, 115-117.
- Da Costa N. și Bueno O. (1996), Recenzie la *Beyond the Limits of Thought, History and Philosophy of Logic* 17, 158-160.
- Dale A. J. (1996), Recenzie la *Beyond the Limits of Thought*, *Philosophy* 71, 308-310.
- Dancy J. (1987), *Berkeley: an Introduction*, Basil Blackwell.
- Dancy R. (1975), *Sense and Contradiction: a Study in Aristotle*, Reidel.
- (1978), „Aristotle's Second Thoughts about Substances: Matter“, *Philosophical Review* 87, 372-413.
- Dauben J. W. (1979), *Georg Cantor: his Mathematics and Philosophy of the Infinite*, Harvard University Press.
- Davidson D. (1967), „Truth and Meaning“, *Synthèse* 17, 304-323; republicat în cap. 2 din (1984).
- (1973), „Radical Interpretation“, *Dialectica* 27, 313-328; republicat în cap. 9 din (1984).
- (1974a), „Belief and the Basis of Meaning“, *Synthèse* 27, 309-323, republicat în cap. 10 din (1984).
- (1974b), „On the Very Idea of a Conceptual Scheme“, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47, 5-20; republicat în cap. 13 din (1984).
- (1977), „Reality without Reference“, *Dialectica* 31, 247-253; republicat în cap. 15 din (1984).
- (1979), „The Inscrutability of Reference“, *Southwestern Journal of Philosophy* 10, 7-19; republicat în cap. 16 din (1984).
- (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press.
- Davies P. (1984), *Superforce*, Heinemann.
- Dedekind R. (1888), *Was sind und was sollen die Zahlen*, republicat în limba engleză în *Essays on the Theory of Numbers*, Dover Publications, 1963.
- Denyer N. (1991), *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, Routledge.
- Derrida J. (1974), *Of Grammatology* (trad. G. C. Spivak), Johns Hopkins University Press.

- (1978), „Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences“, cap. 10 din *Writing and Difference*, Routledge and Kegan Paul.
- (1981), *Positions* (trad. A. Bass), University of Chicago Press.
- (1982), „Différance“, cap. 1 din *Margins of Philosophy*, Harvester Press.
- Dummett M. (1973), *Frege: Philosophy of Language*, Duckworth.
- (1977), *Elements of Intuitionism*, Clarendon Press.
- (1991), *Frege: Philosophy of Mathematics*, Duckworth.
- Dumont J. și Mau F. (1977), „Are there any True Contradictions?“, *Journal for the General Philosophy of Science* 7, 1-11.
- Dunn J. M. (1979), „A Theorem in 3-Valued Model Theory with Connections to Number Theory, Type Theory, and Relevant Logic“, *Studia Logica* 38, 149-169.
- Edwards P. (ed.) (1967), *Encyclopedia of Philosophy*, Collier-Macmillan.
- Evinine S. (1997), Recenzie la *Beyond the Limits of Thought*, *Manuscripto* 20, 103-110.
- Ewing A. C. (1938), *A Short Commentary on Kant's „Critique of Pure Reason“*, Methuen.
- Feyerabend P. (1975), *Against Method*, New Left Books.
- (1977), „Marxist Fairytales from Australia“, *Inquiry* 20, 372-397; republicat în Partea a 3-a, cap. 3 din *Science in a Free Society*, New Left Books, 1978.
- Findlay J. N. (1958), *Hegel: a Re-examination*, Allen and Unwin.
- Fitch F. B. (1946), „Self-Reference in Philosophy“, *Mind* 55, 64-73; o versiune revizuită apare ca Anexa C din *Symbolic Logic*, Ronald Press Co., 1952.
- Fitting M. (1972), „An  $\varepsilon$ -Calculus System for First Order S4“, pp. 103-110 din W. Hodges (ed.), *Conference in Mathematical Logic*, '70, Springer Verlag.
- Fogelin R. J. (1976), *Wittgenstein*, Routledge and Kegan Paul.
- Fowler H. N. (trad.) (1970), *Plato*, vol. 4, Loeb Classical Library.
- Fraenkel A., Bar-Hillel Y. și Levy A. (1973), *Foundations of Set Theory*, ediția a doua revizuită, North Holland Publishing Co.
- Frege G. (c1892), „Comments on Sense and Meaning“, pp. 118-125 din *Posthumous Writings*, Basil Blackwell, 1979.
- Furth M. (trad.) (1967), *The Basic Laws of Arithmetic*, University of California Press.
- Garfield J. (1990), „Epoche and Śūnyatā: Scepticism East and West“, *Philosophy East and West* 40, 285-307.

- (1994) „Dependent Co-origination and the Emptiness: Why did Nāgārjuna Start With Causation?“, *Philosophy East and West* 44, 219-250.
- (1995), *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Oxford University Press.
- (1996), „Emptiness and Positionlessness: do the Madhyamika Relinquish All Views?“, *Journal of Indian Philosophy and Religion* 1, 1-34.
- Garver N. (1973), prefața la Derrida, *Speech and Phenomena: and other Essays on Husserl's Theory of Signs*, Northwestern University Press.
- Gaskin R. (1995), „Bradley's Regress, the Copula and the Unity of the Proposition“, *Philosophical Quarterly* 45, 161-180.
- (2001), *Grammar in Early Twentieth Century Philosophy*, Routledge.
- Geach P. (1972), *Logic Matters*, Basil Blackwell.
- Geach P. și Black M. (1960), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* (ediția a doua revizuită), Basil Blackwell.
- Genesereth M. și Nilsson N. (1978), *Logical Foundations of Artificial Intelligence*, Morgan Kaufmann.
- Gödel K. (1944), „Russell's Mathematical Logic“, în P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, Tudor; republicat în P. Benacerraf și H. Putnam (eds.), *The Philosophy of Mathematics*, Cambridge University Press, 1964.
- Goldfarb W. (1985), „Kripke on Wittgenstein on Rules“, *Journal of Philosophy* 82, 471-488.
- Gorampa (1990), *Nges don rab gsal*, Sakya Students' Union.
- Grattan-Guinness I. (1998), „Structural Similarity or Structuralism“, *Mind* 107, 832-834.
- Grene M. (1976), „Life, Death and Language“, *Partisan Review* 43, 265-279.
- Grewe R. (1969), „Natural Models of Ackermann's Set Theory“, *Journal of Symbolic Logic* 34, 281-288.
- Grice P. (1957), „Meaning“, *Philosophical Review* 66, 377-388; republicat în P. Strawson (ed.), *Philosophical Logic*, Oxford University Press, 1967.
- Griffin J. (1964), *Wittgenstein's Logical Atomism*, Oxford University Press.
- Grim P. (1991), *The Incomplete Universe: Totality, Knowledge and Truth*, Bradford Books, Massachusetts Institute of Technology Press.
- (1998), Recenzie la *Beyond the Limits of Thought*, *Philosophy and Phenomenological Research* 58, 719-723.
- Grünbaum A. (1973), *Philosophical Problems of Space and Time*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 12, Reidel.
- Guthrie W. C. K. (1981), *A History of Greek Philosophy, Vol. 6: Aristotle, an Encounter*, Cambridge University Press.

- Hacking I. (1975), *Why does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge University Press.
- Hallett M. (1984), *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*, Clarendon Press.
- Halmos P. (1950), *Measure Theory*, Van Nostrand.
- Halpern J. Y. și Moses Y. (1986), „Taken by Surprise: the Paradox of the Surprise Test Revisited“, *Journal of Philosophical Logic* 15, 281-304.
- Harris R. (1988), *Language, Saussure and Wittgenstein: How to Play Games with Words*, Routledge and Kegan Paul.
- Hart K. (1989), *The Trespass of the Sign*, Cambridge University Press.
- Hart W. D. (1975-1976), „The Potential Infinite“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 76, 247-264.
- Hawking S. (1988), *A Brief History of Time: from Big Bang to Black Holes*, Bantam Press.
- Hayes R. (1994), „Nāgārjuna's Appeal“, *Journal of Indian Philosophy* 22, 299-378.
- Hazen A. (1987), „Contra Buridanum“, *Canadian Journal of Philosophy* 17, 875-880.
- Heidegger M. (1959a), *The Question of Being*, trad. W. Kluback și J. T. Wilde, Vision.
- (1959b), *An Introduction to Metaphysics*, trad. R. Manheim, Yale University Press.
- (1971), *Poetry, Language, Thought*, trad. A. Hofstadter, Harper and Row.
- (1977a), „The End of Philosophy and the Task of Thinking“, in Krell (1977).
- (1977b), „What is Metaphysics?“, in Krell (1977).
- (1977c), „On the Origins of the Work of Art“, in Krell (1977).
- (1991), *The Principle of Reason*, trad. R. Lilly, Indiana University Press.
- (1992), *The Metaphysical Foundations of Logic*, trad. M. Heim, Indiana University Press.
- (1996), *Being and Time*, trad. J. Stambaugh, State University of New York Press.
- van Heijenoort J. (ed.) (1967), *From Frege to Goedel*, Harvard University Press.
- Heron G. (trad.) (1954), *Of Learned Ignorance*, Routledge and Kegan Paul.
- Herzberger H. (1970), „Paradoxes of Grounding in Semantics“, *Journal of Philosophy* 67, 145-167.
- (1980-1981), „New Paradoxes for Old“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 81, 109-123.



- Hick J. (ed.) (1964), *The Existence of God*, Collier-Macmillan.
- (1970), *Arguments for the Existence of God*, Macmillan.
- Hopkins J. și Richardson H. (trad.) (1974), *Anselm of Canterbury*, vol. 1, Edwin Mellen Press.
- Horwich P. (1998), *Meaning*, Clarendon Press.
- Hughes G. E. (1982), *John Buridan on Self-Reference: Chapter Eight of Buridan's „Sophismata“ Translated with an Introduction and Philosophical Commentary*, Cambridge University Press.
- Huntington C. și Wangchen N. (1989), *The Emptiness of Emptiness*, University of Hawai'i Press.
- Hylton P. (1984), „The Nature of the Proposition and the Revolt against Idealism“, în R. Rorty, J. B. Schneewind și Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press.
- Inwood M. J. (1983), *Hegel*, Routledge and Kegan Paul.
- Johnson B. (1981), prefața traducătorului la J. Derrida, *Dissemination*, University of Chicago Press.
- Joseph G. (1980), „The Many Sciences and the One World“, *Journal of Philosophy* 77, 773-791.
- Jowett B. (trad.) (1953), *The Dialogues of Plato*, Clarendon Press.
- Kaplan D. și Montague R. (1960), „A Paradox Regained“, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 1, 79-90; republicat în cap. 8 din Montague's *Formal Philosophy*, Yale University Press, 1974.
- Kasulis T. (1989), *Zen Action/Zen Person*, University of Hawai'i Press.
- Kemp Smith N. (1923), *Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, ed. a doua, Macmillan.
- (trad.) (1933), *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, ed. a doua, Macmillan.
- Kenny A. (1969), *The Five Ways*, Routledge and Kegan Paul.
- Kerford G. B. (1967), „Protagoras of Abdera“, pp. 505-506 din vol. 6 din Edwards (1967).
- King H. R. (1956), „Aristotle Without *Prima Materia*“, *Journal of the History of Ideas* 17, 370-389.
- Kneale W. și Kneale M. (1962), *The Development of Logic*, Oxford University Press.
- König J. (1905), „On the Foundations of Set Theory and the Continuum Problem“, în van Heijenoort (1967).
- Krell D. F. (ed.), *Martin Heidegger: Basic Writings*, Harper and Row.

- Kretzmann N. (ed.) (1982), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Cornell University Press.
- Kripke S. (1975), „Outline of a Theory of Truth“, *Journal of Philosophy* 72, 690-716; republicat in Martin (1984).
- (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Basil Blackwell.
- Kroon F. (2001), „Beyond Belief? A Critical Study of Graham Priest's *Beyond the Limits of Thought*“, *Theoria* 87, 48-61.
- Latta R. (1989), *Leibniz: The Monadology and other Philosophical Writings*, Oxford University Press.
- Lear J. (1977), „Sets and Semantics“, *Journal of Philosophy* 74, 86-102.
- Lehrer K. (1990), *The Theory of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul.
- Leisenring A. C. (1969), *Mathematical Logic and Hilbert's  $\epsilon$ -Symbol*, MacDonald and Co.
- Lewis D. (1991), *Parts of Classes*, Basil Blackwell.
- Löb M. H. (1955), „Solution of a Problem of Leon Henkin“, *Journal of Symbolic Logic* 20, 115-118.
- Lopez D. (1998), *Elaborations on Emptiness*, Princeton University Press.
- Łukasiewicz J. (1953), „The Principle of Individuation“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 27, 69-82.
- (1971), „On the Principle of Contradiction in Aristotle“, *Review of Metaphysics* 24, 485-509.
- Mackie J. (1982), *The Miracle of Theism*, Clarendon Press.
- Maddy P. (1988), „Proper Classes“, *Journal of Symbolic Logic* 48, 113-139.
- Marconi D. (1997), Recenzie la *Beyond the Limits of Thought*, *Philosophical Review* 106, 620-622.
- Martin G. (1955), *Kant's Metaphysics and Theory of Science*, Manchester University Press.
- Martin R. L. (ed.) (1984), *Recent Essays on Truth and the Liar Paradox*, Oxford University Press.
- Mayberry J. (1977), „On the Consistency Problem for Set Theory: an Essay on the Cantorian Foundations of Classical Mathematics (I)“, *British Journal for the Philosophy of Science* 28, 1-34.
- McDowell J. (1973), *Plato; Theaetetus*, Clarendon Press.
- (1976), „Truth Conditions, Bivalence and Verificationism“, cap. 3 din G. Evans și J. McDowell (eds.), *Truth and Meaning*, Cambridge University Press.
- Mendelson E. (1997), Recenzie la *Beyond the Limits of Thought*, *Mathematical Reviews* 97a: 00014.

- Meyer R. K. (1973), „Intuitionism, Entailment, Negation“, cap. 10 din H. Leblanc (ed.), *Truth, Syntax and Modality*, North Holland Publishing Co.
- (1976), „Relevant Arithmetic“, *Bulletin of the Section of Logic, Polish Academy of Sciences* 5, 133-137.
- (1987), „God Exists!“, *Noûs* 21, 345-361.
- Meyer R. K. și Mortensen C. (1984), „Inconsistent Models of Relevant Arithmetic“, *Journal of Symbolic Logic* 49, 917-929.
- Miller A. V. (trad.) (1969), *Hegel's Science of Logic*, Allen and Unwin.
- Moore A. W. (1985), „Set Theory, Skolem's Paradox and the *Tractatus*“, *Analysis* 45, 13-20.
- (1990), *The Infinite*, Routledge.
- (1995), „Getting above Ourselves“, recenzie la *Beyond the Limits of Thought, Times Literary Supplement*, 15 December 1995.
- Murdoch J. E. (1968), „On 'Equality' of Infinities in the Middle Ages“, *Actes du XIe Congrès International d'Histoire des Sciences*, Ossolineum.
- (1981), „Henry of Harclay and the Infinite“, în A. Maieru și A. Paravicini-Bagliani (eds.), *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, Rome.
- (1982), „Infinity and Continuity“, în N. Kretzmann, A. Kenny și J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press.
- Murti T. R. V. (1955), *The Central Philosophy of Buddhism*, Allen and Unwin.
- Nagel T. (1986), *The View from Nowhere*, Oxford University Press.
- Nehamas A. (1985), *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press.
- von Neumann J. (1925), „Eine Axiomatisierung der Mengenlehre“, *Journal für die reine und angewandte Mathematik* 154, 219-240; republicat în van Heijenoort (1967).
- Norris C. (1987), *Derrida*, Fontana Press.
- Orenstein A. (1977), *Willard van Orman Quine*, Twayne Publishers (G. K. Hall and Co.).
- Parkinson G. H. (1973), *Leibniz: Philosophical Writings*, Dent and Sons.
- Parsons C. (1971), „Ontology and Mathematics“, *Philosophical Review* 80, 151-176; republicat în cap. 1 din (1983).
- (1974a), „Informal Axiomatization, Formalization, and the Concept of Truth“, *Synthese* 27, 27-47; republicat în cap. 3 din (1983).
- (1974b), „Sets and Classes“, *Noûs* 8, 1-12, republicat în cap. 8 din (1983).

- (1974c), „The Liar Paradox“, *Journal of Philosophical Logic* 3, 381-412; republicat cu o anexă în (1983) și Martin (1984).
- (1977), „What is the Iterative Conception of Set?“, în R. E. Butts și J. Hintikka (eds.), *Logic, Foundation of Mathematics and Computability Theory*, Reidel; republicat în cap. 10 din (1983).
- (1983), *Mathematics in Philosophy*, Cornell University Press.
- Passmore J. (1970), *Philosophical Reasoning* (ediția a doua), Duckworth.
- Peano G. (1906), „Addition E“, *Rivista di Matematica* 8, 143-157.
- Pears D. F. și McGuinness B. F. (trad.) (1961), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul.
- Pitcher G. (1977), *Berkeley*, Routledge and Kegan Paul.
- Platts M. (1979), *Ways of Meaning*, Routledge and Kegan Paul.
- Pollock J. (1970), „On Logicism“, cap. 24 din E. D. Klemke (ed.), *Essays on Bertrand Russell*, University of Illinois Press.
- (1986), *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman and Littlefield.
- Popkin R. (1967), „Skepticism“, pp. 449-461, vol. 7 din Edwards (1967).
- Prawitz D. (1965), *Natural Deduction: a Proof-Theoretic Study*, Almqvist and Wiskell.
- Priest G. (1979a), „Logic of Paradox“, *Journal of Philosophical Logic* 8, 219-241.
- (1979b), „Indefinite Descriptions“, *Logique et Analyse* 22, 5-21.
- (1983), „Logical Paradoxes and the Law of Excluded Middle“, *Philosophical Quarterly* 33, 160-165.
- (1984), „Hypercontradictions“, *Logique et Analyse* 107, 237-243.
- (1987), *In Contradiction*, Kluwer Academic Publishers.
- (1989a), „Primary Properties are Secondary Properties too“, *British Journal for the Philosophy of Science* 40, 29-37.
- (1989b), „Dialectic and Dialetheic“, *Science and Society* 53, 388-415.
- (1989c), „Reasoning about Truth“, *Artificial Intelligence* 39, 231-244.
- (1990), „Boolean Negation and All That“, *Journal of Philosophical Logic* 19, 201-215.
- (1991a), *The Nature of Philosophy and its Role in a University*, University of Queensland Press.
- (1991b), „Intensional Paradoxes“, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 32, 193-211.
- (1991c), „Minimally Inconsistent LP“, *Studia Logica* 50, 321-331.
- (1992), „Russell's Schema and some Inconsistent Models“, articol citit la o întrunire a Australasian Association for Logic în Canberra; rezumat în

- Journal of Symbolic Logic* 58 (1993), 1481.
- (1993), „Another Disguise of the Same Fundamental Problems: Barwise and Etchemendy on the Liar“, *Australasian Journal of Philosophy* 71, 60-69.
- (1994a), „Some Priorities of Berkeley“, în J. B. Copeland (ed.), *Logic and Reality: Essays in Pure and Applied Logic in Memory of Arthur Prior*, Oxford University Press.
- (1994b), „Is Arithmetic Inconsistent?“, *Mind* 103, 337-349.
- (1994c), Recenzie la V. McGee, *Truth, Vagueness and Paradox*, *Mind* 103, 387-391.
- (1997a), „Yablo's Paradox“, *Analysis* 57, 236-242.
- (1997b), „On a Paradox of Hilbert and Bernays“, *Journal of Philosophical Logic* 26, 45-56.
- (1998a), „To Be and not To Be – that is the Answer: on Aristotle and the Law of Non-Contradiction“, *Philosophiegeschichte und Logische Analyse* 1, 91-130.
- (1998b), „The Import of Inclosure: some Comments on Grattan-Guinness“, *Mind* 107, 835-840.
- (1999), „A Defence of a Dialetheic Account of Negation“, în D. Gabbay și H. Wansing (eds.), *What is Negation?*, Kluwer Academic Publishers.
- (2000a), „Truth and Contradiction“, *Philosophical Quarterly* 50, 305-319.
- (2000b), „On the Principle of Uniform Solution: a Reply to Smith“, *Mind* 109, 123-126.
- (2000c), „Objects of Thought“, *Australasian Journal of Philosophy* 78, 494-502.
- (2000d), „Inconsistent Models of Arithmetic, Part II: the General Case“, *Journal of Symbolic Logic* 65, 1519-1529.
- (2001a), „Why it's Irrational to Believe in Consistency?“, în B. Brogaard și B. Smith (eds.), *Rationality and Irrationality: Proceedings of the 23rd International Wittgenstein Conference* öbvahpt.
- (2001b), „Paraconsistent Belief Revision“, *Theoria* 67, 214-228.
- (în curs de apariție a), „Inconsistency and the Empirical Sciences“, în J. Meheus (ed.), *Inconsistency and the History of Science*, Kluwer Academic Publishers.
- (în curs de apariție b), „On Alternative Geometries, Arithmetics and Logics“, în lucrările conferinței *Łukasiewicz in Dublin*, 1995.
- (în curs de apariție c), „Where is Philosophy at the Start of the Twenty First Century?“, *Proceedings of the Aristotelian Society*.
- Priest G. și Crosthwaite J. (1989), „Relevance, Truth and Meaning“, cap. 23

- din J. Norman și R. Sylvan (eds.), *Directions in Relevant Logic*, Kluwer Academic Publishers.
- Priest G., Routley R. și Norman J. (1989), *Paraconsistent Logic*, Philosophia Verlag.
- Prior A. N. (1955), „Berkeley in Logical Form“, *Theoria* 21, 117-122; republicat în Prior, *Papers in Logic and Ethics*, Duckworth, 1976.
- (1961), „On a Family of Paradoxes“, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 2, 16-32.
- Quine W. V. O. (1951), „Two Dogmas of Empiricism“, *Philosophical Review* 60, 20-43; republicat în *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, 1953.
- (1959), „Meaning and Translation“, în R. Brower (ed.), *On Translation*, Harvard University Press.
- (1960), *Word and Object*, Massachusetts Institute of Technology Press.
- (1963), *Set Theory and its Logic*, Harvard University Press.
- (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press.
- (1970), *Philosophy of Logic*, Prentice-Hall.
- (1975), „On Empirically Equivalent Systems of the World“, *Erkenntnis* 9, 313-328.
- (1981), „On the Very Idea of a Third Dogma“, cap. 4 din *Theories and Things*, Belknap Press of Harvard University Press.
- Ramsey F. P. (1925), „The Foundations of Mathematics“, *Proceedings of the London Mathematics Society* 25, 338-384; republicat în D. H. Mellor (ed.), *Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics*, Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Resnick M. (1988), „Second-order Logic Still Wild“, *Journal of Philosophy* 85, 75-87.
- Resnick M. și Kushner D. (1987), „Explanation, Independence and Realism in Mathematics“, *British Journal for the Philosophy of Science* 38, 141-158.
- Restall G. (1992), „A Note on Naive Set Theory in LP“, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 33, 422-432.
- (1996), „The Inclosure Argument“, *Recenzie la Beyond the Limits of Thought, Metascience* 10, 130-134.
- Richard J. (1905), „The Principles of Mathematics and the Problem of Sets“, în van Heijenoort (1967).
- Robinson A. (1966), *Non-Standard Analysis*, North Holland Publishing Co.
- Robinson H. M. (1974), „Prime Matter in Aristotle“, *Phronesis* 19, 168-188.

- Robinson R. (1957), „Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System“, *Philosophy East and West* 6, 291-308.
- (1972), „Did Nāgārjuna Really Refute all Philosophical Views?“, *Philosophy East and West* 22, 325-331.
- Ross W. D. (1936), *Aristotle's Physics*, Clarendon Press.
- Routley R. (1980), *Meinong's Jungle and Beyond*, Research School of Social Sciences, Australian National University.
- Russell B. (1903), *Principles of Mathematics*, Allen and Unwin.
- (1905), „On Some Difficulties in the Theory of Transfinite Numbers and Order Types“, *Proceedings of the London Mathematical Society* (series 2) 4, 29-53; republicat în (1973).
- (1906), „Les Paradoxes de la Logique“, *Revue de Metaphysique et Morale* 14, 627-650; republicat ca „On 'Insolubilia' and their Solution by Symbolic Logic“ în (1973).
- (1908), „Mathematical Logic as Based on the Theory of Types“, *American Journal of Mathematics* 30, 222-262; republicat în (1973) și în Van Heijenoort (1967).
- (1913), „Theory of Knowledge“, în E. Eames și K. Blackwell (eds.), *Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 7, Allen and Unwin, 1984.
- (1926), *Our Knowledge of the External World*, ediție revizuită, Allen and Unwin.
- (1973), *Essays in Analysis* (ed. D. Lackey), Allen and Unwin.
- Ryle G. (1990), „Logical Atomism in Plato's Thætetus“, *Phronesis* 35, 21-46.
- Sainsbury R. M. (1988), *Paradoxes*, Cambridge University Press.
- Searle J. R. (1987), „Indeterminacy, Empiricism, and the First Person“, *Journal of Philosophy* 84, 123-146.
- Siderits M. (1989), „Thinking on Empty: Madhyamaka Anti-Realism and Canons of Rationality“, pp. 231-249 din S. Biderman și B.-A. Scharfstein (eds.), *Rationality in Question: on Eastern and Western Views of Rationality*, Brill.
- Slater B. H. (1992), „Thought Unlimited“, *Mind* 101, 347-353.
- Slezak P. (1983), „Descartes's Diagonal Deduction“, *Philosophy of Science* 34, 13-16.
- Smiley T. J. (1983), „Can Contradictions be True, I“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 67, 17-33.
- Smith N. (2000), „The Principle of Uniform Solution (of the Paradoxes of Self-Reference)“, *Mind* 109, 117-122.
- Solmsen F. (1958), „Aristotle and Prime Matter: a Reply to Hugh R. King“,

*Journal of the History of Ideas* 19, 243-252.

Scorabji R. (1983), *Time, Creation and the Continuum*, Duckworth.

Sprung M. (1979), *Lucid Exposition of the Middle Way: the Essential Chapters from the Prasannapadāda of Candrakīrti*, Routledge and Kegan Paul.

Stace W. T. (1961), *Mysticism and Philosophy*, Macmillan.

Staten H. (1984), *Wittgenstein and Derrida*, University of Nebraska Press.

Stcherbatsky Th. (trad.) (1978), *Madhyānta-Vibhanga: Discourse on Discrimination between Middle and Extremes*, Oriental Books Corporation.

Steiner M. (1978), „Mathematical Explanation“, *Philosophical Studies* 34, 135-151.

Stenius E. (1960), *Wittgenstein's Tractatus: a Critical Exposition of its Main Lines of Thought*, Basil Blackwell.

Stough C. L. (1969), *Greek Skepticism: a Study in Epistemology*, University of California Press.

Sylvan R. (2000), „A Preliminary Western History of Sociative Logics“, cap. 5 din D. Hyde și G. Priest (eds.), *Sociative Logics and their Applications: Essays by the Late Richard Sylvan*, Ashgate.

Tait W. W. (1986), „Wittgenstein on the 'Skeptical Paradoxes'“, *Journal of Philosophy* 83, 475-488.

Tarski A. (1936), „Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen“, *Studia Philosophica* 1, 261-405; republicat în limba engleză în *Logic, Semantics and Metamathematics*, Oxford University Press, 1956.

Taylor C. (1975), *Hegel*, Cambridge University Press.

Taylor R. (1955), „Spatial and Temporal Analogies and the Concept of Identity“, *Journal of Philosophy* 52, 599-612; republicat în J. J. C. Smart (ed.), *Problems in Space and Time*, Collier-Macmillan, 1964.

Tennant N. (1998), „Critical Notice of *Beyond the Limits of Thought*“, *Philosophical Books* 39, 20-38.

(1999), „Negation, Absurdity and Contrariety“, pp. 199-222 din D. Gabbay și H. Wansing (eds.), *What is Negation?*, Kluwer Academic Publishers.

Thomson J. F. (1956), Recenzie la G. J. Warnock, *Berkeley, Mind* 85, 95-101.

Thurman R. A. (1976), *The Holy Teachings of Vimalakīrti: a Māhāyana Scripture*, Pennsylvania State University Press.

Tillemans T. (1999), „Is Nāgārjuna's Logic Deviant or Non-Classical?“, în T. Tillemans, *Language, Logic and Scripture*, Wisdom Publications.

Tipton I. C. (1974), *Berkeley: the Philosophy of Immaterialism*, Methuen.

Todd R. B. (1980), „Some Concepts in Physical Theory in John Philoponus’



- Aristotelian Commentaries“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 24, 151-170.
- Vlastos G. (1967), „Zeno of Elea“, pp. 369-378, vol. 8 din Edwards (1967).
- Wallace W. (trad.) (1975), *Hegel's Logic: being Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, Oxford University Press.
- Weir A. (1999), Recenzie la *Beyond the Limits of Thought*, *Philosophical Quarterly* 49, 122-125.
- Werhane P. (1987), „Some Paradoxes in Kripke's Interpretation of Wittgenstein“, *Synthese* 73, 253-273.
- Whitehead A. și Russell B. (1910), *Principia Mathematica*, vol. 1, Cambridge University Press; ediția a doua, 1927.
- Wiggins D. (1984), „The Sense and Reference of Predicates: a Running Repair to Frege's Doctrine and a Plea for the Copula“, *Philosophical Quarterly* 34, 311-328; republicat ca pp. 126-143 din C. Wright (ed.), *Frege: Tradition and Influence*, Basil Blackwell, 1984.
- Williamson T. (1996), Recenzie la *Beyond the Limits of Thought*, *British Journal for the Philosophy of Science* 47 (1996), 331-334.
- Wisdom J. O. (1953), *The Unconscious Origins of Berkeley's Philosophy*, Hogarth Press.
- Wittgenstein L. (1953), *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell.
- (1975), *Philosophical Remarks*, Basil Blackwell.
- Wolff P. R. (1963), *Kant's Theory of Mental Activity*, Harvard University Press.
- Wood D. (1980), „Derrida and the Paradoxes of Reflection“, *Journal of the British Society for Phenomenology* 11, 225-238.
- Wood T. (1994), *Nāgārjunian Disputations: a Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*, Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, no. 11, University of Hawai'i Press.
- Zalta E. (1983), *Abstract Objects: an Introduction to Axiomatic Metaphysics*, Kluwer Academic Publishers.
- (în curs de apariție), „In Defence of the Law of Non-Contradiction“.
- Zermelo E. (1908), „*Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre I*“, *Mathematische Annalen* 59, 261-281; republicat în van Heijenoort (1967).



# INDEX

## Adevăr

- abordarea verifiționistă a 110-111
- Davidson despre adevăr și înțeles 337-343
- Năgărjuna despre 403, 409-413, 419-426, 431-432
- și referință relativă 336-337
- și relativismul protagorian 104-107
- teoria tarskiană a adevărului 339, 341
- totalitatea adevărilor 374-375
- și totalități indefinite extensibile 275-276

Adevăr/realitate ultimă, și Năgărjuna 409-413, 419-424

Aenesidemos, tropii lui 95-96, 105

*Aletheia*, la Heidegger 398-400

Alterarea, substanțelor 56-57

Ambiguitate sistematică, teoria lui Russell a 238-241

Anaxagoras 78-79, 80

Anselm din Canterbury 373

argumentul ontologic 116-121

Antinomii (Kant) 141, 149, 159-184, 242, 370

- a cincea 181-184, 194, 227, 246, 266, 454

- critica lui Hegel a 185-186, 187-188

- a doua 166-169, 312

- și iluzia transcendențială 159-161

- și paradoxurile lui Cantor ale infinității absolute 212-214

- a patra 172-175, 180, 182

- prima 161, 163-166, 194

- a treia 169-172, 174, 179, 180

- soluții ale 175-181, 236

structura abstractă a 161-163

Aparențe

- și scepticism 97-99

a arăta, Wittgenstein despre a spune și a arăta 310-311, 318-320

Argumente *ad hominem*

    pentru idealismul berkeleyan 133

    pentru închidere 37

    și Năgărjuna 414

    pentru scepticism 95

Argumente prin *reductio*, și Năgărjuna 403-404, 416-418

Argumentul Nucleu, și Paradoxul lui Berkeley 136-137, 230-231

Argumentul ontologic, la Anselm 116-121, 154

Aristotel 385

    și antinomiile lui Kant 167, 168

    despre contradicții 39

    și Cusanus 66

*Despre naștere și distrugere* 56, 76-77

    despre doctrina lui Cratylos a fluxului 54-55

*Fizica* 56, 70-71, 72, 74, 76, 78-79, 82

    despre infinit 69, 70-81, 193, 271

    despre materia primă 47, 55-64, 473

*Metafizica* 39, 54, 56, 59-60, 63

    și negația 442

    și PCV al lui Russell 236

    și ZF (teoria Zermelo-Fraenkel a mulțimilor) 267

Artă, și ființă la Heidegger 399

Augustin 346

Auto-referință 37

și scepticism 100-103, 111

Axioma Reductibilității

    și soluția lui Ramsey a paradoxurilor 254

    și teoria lui Russell a ambiguității sistematice 238-241

Beck, L. W. 151

Behaviorism, la Quine 330-331

Bennett, J. 214

Berkeley, G. 60, 185

    și categoriile lui Kant 144

    și idealismul 115, 121-138

    Paradoxul lui Berkeley 136-137, 230-231, 233, 246, 256,

266, 454, 457-459  
și Wittgenstein 307-308

Big Bang 73  
Bolzano, B. 81  
Brandom, R. 103

Candrakīrti 409, 421, 428  
Cantor, Georg 68, 81, 201-222, 278  
    și antinomiile lui Kant 212-214  
    și diagonalizarea 201, 208-211, 222  
    paradoxurile infinității absolute 211-217, 224  
    principiile de producere a ordinaletor 202-204, 212-214, 217  
    Principiul Domeniului 217-219, 269-270, 374  
    și șiruri transfinite 201, 205-208

Carnap, R. 383, 389  
Carneades 92, 94, 100, 152  
Carroll, Lewis 99  
Cartwright, R. L. 450-451  
Categorii, la Kant 141-158, 162  
Categorizare, și descrierea lui Dumnezeu de către Cusanus 66-67  
Cauzare, și argumentul cosmologic al lui Aquino 82-84  
a cincea antinomie 181-184, 194, 227, 246, 266, 454  
Clase, propriu-zise 276-281, 282  
Codificare 453-454, 455-456  
Cogniție *vezi* limite ale cogniției  
Compoziționalitate 301  
Concepere *vezi* limite ale conceperii  
Concepte, la Frege 300-306, 320, 397  
Conceptibilitate, și Paradoxul lui Berkeley 457-459  
Condiția de existență 253, 266, 293  
    și Derrida 365  
    și soluția lui Zermelo 267-268  
Condiționalul, și notație logică 43  
Conotație 301  
Conștiință, și Derrida 355-356  
Continuul, și teoria lui Aristotel a infinitului 76-78

## Contradicție 40-41, 406-408

- și argumentele antinomice ale lui Kant 177-181, 181-184
- și argumentul ontologic al lui Anselm 117
- și categoriile lui Kant 154-155
- și critica lui Kant de către Hegel 187-188
- Davidson despre închidere semantică și 340-343
- și infinitatea absolută la Cantor 211
- legea conservării 371
- și limitele cogniției 112-114
- și limitele conceperii 370
- și limitele exprimării 67, 323, 341-343, 352, 365-366, 367, 370-371, 373, 375-377
- și limitele iterării 69, 370
- și Paradoxul lui Berkeley 136
- și paradoxurile din grupul B 259-260
- persistența 370-373
- și unitatea gândirii 322
- vezi și* dialetheism; legea non-contradicției

## Copulă, înțelesul 469-470

## Corelate semantice 323, 343, 344, 353, 370-371

- la Davidson 342-343
- la Quine 324, 329-330
- la Wittgenstein 346

## Cosmosul, și prima antinomie a lui Kant 163-166

## Cotitura ontologică 472-473

## Cratylos

- despre fluxul înțelesului 48-55
- și Wittgenstein 359-360

## Cuantificare

- și idealismul lui Berkeley 130, 134
- și Principiul Domeniului 449, 450-452
- și universul lui Grim 376-378

## Cunoaștere, și deconstrucție 358

## Cusanus 206, 304

## descrierea lui Dumnezeu 47-48, 64-66, 116, 141, 154

- Dalton, Terry 369
- Dancy, J. 61
- Dauben, J. 206
- Davidson, D. 323, 330, 344, 365, 373  
     despre adevăr și înțeles 337-343  
     „On the Very Idea of a Conceptual Scheme“ 342
- Deconstrucție, la Derrida 365-359, 361, 362-363
- Dedekind, R. 68, 81, 213, 215
- Deducția transcendențială a categoriilor 147-148, 150
- Denotație 301
- Denyer, N. 109
- Depășirea limitei 222
- Deplasare, la Derrida 357, 361
- Derrida, J. 343, 352-365, 374, 384  
     și deconstrucție 356-359, 361, 362-363  
     și *différance* 356, 360-363, 363-365  
     și Incloziune 363-365  
     și interpretarea textelor 359-360  
     și Nāgārjuna 404, 433  
     despre negarea prezenței 353-356  
     și prezență 352, 358, 359
- Determinarea sensului 311-313, 324-325, 344, 352, 359, 367
- Diagonalizare 37  
     la Cantor 201, 208-211, 222  
     și Incloziune 379  
     și paradoxul lui Richard 233  
     și paradoxurile exprimabilității 251-253  
     și schema lui Russell 226-227
- Dialetheism 37-40  
     și codificare 456-457  
     și cotitura ontologică 472-473  
     și legea non-contradicției 400-401  
     și Nāgārjuna 404-405, 413  
     și negație 436-440  
     și predicția 436  
     și revizuirea opiniei 440-442  
     și Schema Incloziunii 447
- Différance*, la Derrida 356, 360-363, 363-365

Doctrina Limitării Mărimii 278, 283

a doua antinomie 166-169, 312

Dummett, M. 221, 274, 275-276, 305, 306

Dumnezeu

argumentul cosmologic pentru existența Sa 82-92, 170

argumentul ontologic pentru existența Sa 116-119, 154

descrierea lui Cusanus a 47-48, 64-66, 116, 141, 154

și antinomiile lui Kant 165

și categorii la Kant 156

și limitele cogniției 91

Dumont, J. 449, 450

Empirism

și Davidson despre adevăr și înțeles 338-340

și critica lui Kant de către Hegel 185-186

și indeterminarea traducerii 327-328

*Époque* 95

Evnine, S. 472

Exemplificare 453-455, 457

Exprimare, *vezi* limitele exprimării

Fapte structurale, la Wittgenstein 310, 313-316

Fenomene

și antinomiile 177-179

și categoriile 147-149

și deconstrucție 358

și idealismul transcendent 143-144

și noumene 143-144, 157, 178-179, 181, 185-187, 370

și realitatea convențională 412

Feyerabend 102

Ființă

la Derrida 353

la Heidegger 385-388, 391-392, 398-400

Ființe necesare 172-175

Filopon 79-80, 83

Filosofie analitică 383



Filosofie continentală 384

Fitting, M. 134

Fluxul înțeleșului

Cratylus despre 48-55, 359-360  
și limitele cogniției 91

Formă

și deconstrucție 358  
și materie primă 62-64

Fraenkel, G. 214

Frege, G. 208, 331, 339, 365, 383

și conceptul *cal* 302-307, 383, 397, 455, 457, 471  
despre concepte 300-306, 320, 388  
și gluoni 468  
și proprietăți *sui generis* 455

Funcții propoziționale

și soluția lui Ramsey a paradoxurilor 255  
și teoria lui Russell a ordinelor 237

Galileo, G. 196

Garfield, J. 415

Gaskin, R. 383, 469-471

Generatori

și antinomiile lui Kant 162-163, 165, 166, 169, 172, 176,  
178-179  
și limitele iterării 69-70, 74, 82-83, 166, 169, 172, 176

Generatori de infinitate 69-70, 74

și antinomiile lui Kant 183  
la Hegel 192

Gluoni 321, 468-470

Gödel, K. 245

paradoxul lui Gödel 248, 371  
Teorema Incompletitudinii 357, 371-372

Gramatică, Heidegger și gramatica ființei 383-401

Gramatică logică 383-384

Grattan-Guinness, I. 444, 445, 461

Grim, P, *The Incomplete Univers* 374-378

Grünbaum, A. 151

Guthrie, W. C. K. 61

Hallett, M. 203, 205, 206, 209, 214, 216, 218, 219, 278

Hart, K. 218

Hegel, G. F. W. 39, 42, 138, 141, 153, 184

critica lui Kant de către 185-188

și deconstrucție 357

și Incloziune 379-380

și infinitul adevărat 190, 193-195, 228

și infinitul fals 190-193

*Logica mică* 186-187, 195

și Năgărjuna 404, 432

progresul dialectic la 188-189

*Știința logicii* 188-189, 190-191, 192-193, 193-195

Heidegger, M. 364, 383-401, 473

și *aletheia* 399-400

„Ce este metafizica?“ 388

și *Dasein* 387

despre ființă 385-388, 391-392, 398-400

*Ființă și Timp* 385-387

*Fundamentele metafizice ale logicii* 389

*Întrebarea cu privire la ființă* 393

și Kehre 398-399

și legea non-contradicției 400-401

și limitele descrierii 395-397

și Năgărjuna 404, 432

despre nimic 388-392

*Principiul temeiului* 394

și scrierea sub ștersătură 393-394

Heraclit 48-49, 54

Herzberger, M. 371, 373

Hick, J. 82

Hilbert, D. 127, 128, 132-133

Hume, D. 185, 328

Husserl, E. 384

## Idealism

la Berkeley 115, 121-138

și limitele conceperii 115

Idealismul transcendentă 143-144, 158

Idei transcendente, la Kant 159-161, 162

Infinit actual 71-72

Infinit fals 190-193

Infinitate absolută, paradoxuri ale 211-217, 223-224, 229, 231-234, 268-270, 460

Infinități generate 69-70

Infinități instanțiate 72-73

Iterare *vezi* limitele iterării (infinitul matematic)

Intuiționism 270-273

Incloziune

la Derrida 363-365

la Hegel 379-380

și limitele exprimării 251-253

și limitele gândirii 405-408

și Nāgārjuna 430-432

paradox 375

persistență a 370-380

Indeterminarea referinței 331-333, 336, 343

Indeterminarea traducerii 325-328, 342-343

Infinit adevărat 190, 193-195, 228

Infinit potențial 71, 218-219

Infinitate

abordarea intuiționistă a 270-273

și antinomiile lui Kant 163-166, 176-177

infinitul adevărat al lui Hegel 193-195

infinitul fals al lui Hegel 190-193

paradoxurile 462-463

teoria lui Aristotel a 69, 70-81, 193, 271

*vezi* și infinitate absolută

Infinitul matematic *vezi* limitele iterării (infinitul matematic)

Interpretare modală 129, 130-131

Ioan Filopon 462

Ipoteze analitice 326-328, 337-338

Istoria limitelor 40-41

## Închidere

- și adevăr ultim 431-432
- și antinomiile lui Kant 183
- argumente pentru 37
- și argumentul ontologic 119
- și Davidson despre adevăr în limbaj 341-342
- și descrierea lui Dumnezeu de către Cusanus 65
- și determinarea sensului 359
- și *différance* 364
- și doctrina lui Cratylos a fluxului 55
- și exprimarea în limbaj 365-366
- și indeterminarea referinței 333
- și jocurile de limbaj 352
- și limitele cogniției 113, 114
- și limitele descrierii 396-397
- și limitele gândirii 407
- și materia primă 60
- și modele ale teoriei mulțimilor 293
- și noumene 154
- și obiecte meinongiene 456
- și Paradoxul Bărbierului 444-445
- și Paradoxul lui Berkeley 136
- și paradoxul lui König 231-232
- și paradoxurile auto-referinței 266
- și paradoxurile exprimabilității 252-253
- și paradoxurile din Grupul A 254
- și paradoxurile din Grupul Bii 247-249
- și paradoxurile semantice 373
- și PCV al lui Russell și teoria lui Russell a ordinelor 236-238
- și Principiul Rațiunii Suficiente 90
- și relativismul protagorian 110
- și scepticismul 101, 103
- și Schema Incloziunii 234, 454
- și schema lui Russell a paradoxurilor 225, 227, 241-242
- și teoria lui Aristotel a infinitului 77, 80

Închidere semantică, la Davidson 340-343

Înțeles 344

Davidson despre adevăr și înțeles 337-343

și deconstrucție 359

flux al 48-55, 91, 359-360

și jocuri de limbaj 351-352

și limbaj 467-471

Quine despre 323-325, 329-330

stabilitate a 53-55

*vezi și* corelate semantice

Jocuri de limbaj, la Wittgenstein 349-352

Judecată, Kant despre categoriile acesteia 144-146

Kant, I. 41, 138, 275, 299

și argumentul ontologic 120

critica lui Kant de către Hegel 185-188

*Critica rațiunii pure* 142, 149, 152, 154-155, 182

despre categorii 141-158

„Despre schematismul conceptelor pure ale intelectului“  
148

și idealismul lui Berkeley 127-128

și Năgârjuna 404, 412, 432

*Prolegomene la orice metafizică viitoare* 142, 146, 156, 177

„Sistemul tuturor principiilor intelectului pur“ 150

și Wittgenstein 307, 312, 318

și ZF (teoria Zermelo-Fraenkel a mulțimilor) 267

*vezi și* antinomii (Kant)

Kaplan, D. 114

Kemp Smith, N. 142, 150, 155

Kripke, S. 345, 349, 351, 352

Kroon, F. 449, 457-458

Lanțuri cauzale, și antinomiile lui Kant 169-172

Lear, J. 73

Lehrer, K. 99

Leibniz, G. W. 128

despre argumentul cosmologic pentru existența lui Dumnezeu 69, 85-88, 90, 170, 175

*Monadologia* 87

Legea Cauzării/Cauzalității, la Kant 150-151, 171-172, 174, 178-179, 180, 182

Legea terțului exclus 112, 239, 415, 416

Legea non-contradicției

și dialetheismul 441-443

la Heidegger 398-401

și Năgârjuna 413-419

Lema Colapsării 289-290, 291-293

Lipsă de sens, și referința relativă la Quine 333-335

Limbaj 42, 467-471

conștiință, reguli și *différance* 344-367

și cotitura ontologică 472-473

traducere, referință și adevăr 323-343

și unitatea gândirii 299-322

Limite conceptuale 36-37

Limitele cogniției 47, 91-114, 141, 396

și categoriile lui Kant 151-155

și contradicții de incloziune 251

contradicții la 112-114

și paradoxurile din Grupul Bii 246

și relativismul protagorian 91, 104-111, 114

și scepticismul 91-92, 92-103, 112, 114

și Schema Cogniției 92, 100-101, 112-114

și Schema Incloziunii 242

Limitele conceperii 47, 115-138, 141, 396

și argumentul ontologic al lui Anselm 115-121

și contradicții de incloziune 251

contradicții la 370

și idealismul lui Berkeley 115, 121-138

și paradoxuri semantice 246

și Schema Incloziunii 242, 243

Limitele descrierii, la Heidegger 395-398

Limitele exprimării 47-67, 141, 396

și contradicții de incloziune 251

contradicții la 323, 340-343, 352, 365, 367, 370-371, 373,

375

și descrierea lui Dumnezeu de către Cusanus 47-48, 64-66

și *différance* 360-361

și fluxul 48-55, 91

și incloziuni 251-253

și limbaj 299, 323, 329-331

și materie primă 47, 55-64, 91

și referință relativă 336

Limitele iterării (infinitul matematic) 47, 68-90, 141, 396

și antinomiile lui Kant 159-184

argumentul cosmologic al lui Aquino despre 82-85

argumentul cosmologic al lui Leibniz despre 69, 85-88, 90

la Aristotel 69, 70-81

și contradicția 69

și contradicții de incloziune 251

și paradoxurile teoriei mulțimilor 246

și Principiul Rațiunii Suficiente 86, 89-90

și Schema Incloziunii 242, 243

Locke, John 45, 60, 342

Logică modală 271-273

Logică non-monotonică, și scepticism 97-100

Lumea

și limbaj 308-309

și paradoxurile infinității 462-463

Martin, G. 214

Materie

Divizibilitatea 166-169

*vezi și materie primă*

Materie primă 47, 55-64, 472-473

și limitele cogniției 91

și noumene 153

subiect și formă 61-64

Mau, F. 449-450

Mecanica cuantică 89, 150, 284

Mecanica Cuantică Relativistă 284

Mecanism distrugător de granițe 196

Meinongianism 128

Metafizică

și *différance* 362

și Heidegger 392

Metalimbaj 262, 273

și paradoxuri semantice 373

Meyer, R. K. 289

Mișcare, și teoria lui Aristotel a infinitului 73-75

Mitul muzeului 323-325

Modele LP 288-291

Montague, R. 114

Moore, A. W. 270-271, 449, 460

Mortensen, C. 289

Nāgārjuna 402-434, 473

și adevăr/realitate convențională 409-410, 412-413, 418-419, 425

și adevăr/realitate ultimă 409, 410-413, 419-424, 424-426, 432

și argumente prin *reductio* 403-404, 416-418

și dialetheism 404-405, 413

și filosofi occidentali 403-404

și incloziune 430-432

și legea non-contradicției 413-419

paradoxuri 404, 427-434

succesorii buddhiști ai lui 403-404

și tetraleme pozitive și negative 424-426

despre vacuitate 412-413, 419, 427-429, 433

Natură proprie, critica lui Nāgārjuna a 411-412, 417

Negarea negației 188-189

Negație

și dialetheism 436-440

și Nāgārjuna 415

Neumann, J. von 207, 216, 226, 276-280, 284

Newton, I. 196

Nicolaus Cusanus, *vezi* Cusanus

Nimic

Heidegger despre 388-392



la Heidegger 388-390

Notăție logică 43

Noțiunea calitativă de finitudine, la Hegel 190-191, 193-195

Noțiunea cantitativă de finitudine, la Hegel 191-192

Noumene

și antinomii 159-160, 176-177, 178, 178-179

și categorii 149

și deconstrucție 358

și fenomene 143-144, 157, 178-179, 181, 186-187, 370

și realitate ultimă 412

natura contradictorie a 151-155

Nume

Frege și categoria nume 300-301

și Wittgenstein 345-346

Obiecte

și conceptele lui Frege 302-306, 387-388, 397-398

și indeterminarea referinței la Quine 336-337

Obiecte meinongiene 453, 455-457

Ordinale

și modele ale teoriei mulțimilor 295-296

și paradoxurile lui Cantor ale infinității absolute 201-204, 212-214, 216-217

și paradoxurile infinității absolute 229

și totalități indefinit extensibile 273-274, 275-276

Ordine, teoria lui Russell a 236-238

Orenstein, A. 324

Paradox ontologic, la Nāgārjuna 430, 433

Paradoxul Bărbierului 444-445

Paradoxul lui Berry 229, 233, 460

Paradoxul lui Burali-Forti 211, 216, 224, 225, 226, 228, 432

și clase propriu-zise 278, 279

și Principiul Soluției Uniforme 282

Paradoxul lui Clark 457

Paradoxul Cunosătorului 114, 248-249, 250, 371, 432

Paradoxul Examenului Surpriză 446-447

Paradoxul lui König 228-229, 230-232, 252, 254

Paradoxul Mincinosului 114, 246-248, 249, 250, 261, 263, 283, 331

și închiderea semantică 340-341

lanțul Mincinosului 248-249

și limitele gândirii 407

și paradoxul lui Năgârjuna 432

și Principiul Soluției Uniforme 464-465, 466

și Schema Incloziunii 446, 447-448

și teoreme limitative 371

Paradoxul lui Mirimanoff 211, 225, 227, 278, 373, 432

Paradoxul lui Richard 229, 233-234, 244

Paradoxuri 223-241

Bărbierului 444-445

Berkeley 136-137, 230-231, 233, 246, 256, 266, 454, 457-459

Berry 229, 233, 460

Burali-Forti 211, 216, 224, 226, 244, 278, 279, 282, 432

care corespund Schemei Incloziunii 453-455

cele două familii ale lui Ramsey 244-246

Clark 456-457

Cunoscătorului 114, 248-249, 250, 371, 432

Curry 285-286, 445-446

ale definibilității 228-234, 246, 251-252, 283

al Examenului Surpriză 446-447

ale exprimabilității 251-253, 430, 431-432

Heterologicului 249-251, 254-256

de incloziune 443-444, 463, 465-466

ale infinității absolute 211-217, 223-224, 229, 231-234, 268-269, 460

și jocuri de limbaj 349

Mirimanoff 211, 225, 227, 278, 373, 432

Năgârjuna 404, 427-434

paradoxul lui Russell 223-224, 279, 300, 375, 432, 454, 457

și Principiul Soluției Uniforme 281-282, 286, 460-467

schema lui Russell 225-228, 231-233, 234, 251, 264-265, 295-296, 375

teorii unificate ale 284-285

*vezi* și paradoxuri ale auto-referinței, Paradoxul Mincinosului, paradoxuri semantice (Grupul B), paradoxuri ale teoriei mulțimilor (Grupul A)

Paradoxuri de incloziune 443-444, 463, 465-466

Paradoxuri semantice (Grupul B) 244-245, 246, 246-251, 253-265, 283, 284

Bii 246-251, 261, 264

care folosesc o *reductio* 331

și paradoxurile lui Curry 285

și parametrizare 259-265

soluția lui Ramsey 253-259

și teoreme limitative 371-373

Paradoxuri ale teoriei mulțimilor (Grupul A) 201, 212, 214-222, 223-224, 244-246, 253-254, 265, 266-286

și clase propriu-zise 279-280

care folosesc o *reductio* 331

și Principiul Soluției Uniforme 281-282

și soluția ZF a lui Zermelo 267-273

teorii unificate ale 284-285

Paradoxurile auto-referinței 41, 236, 244-265, 266-286, 370, 371-373

și limitele gândirii 406

și Principiul Soluției Uniforme 465-467

și Schema Incloziunii 443-447

Paradoxurile lui Curry 285-286, 445-446

Paradoxurile definibilității 228-234, 246, 252-253, 283

Paradoxurile exprimabilității 251-253, 430-431, 431-432

Paradoxurile heterologicului 249-250, 254-256

Paradoxurile lui Zenon, și limitele iterării 73-75, 86

Paralogisme 160, 162

Parametrizare 259-261, 374, 459

carențele 262-265

Parsons, C. 262

Passmore, J. 111

a patra antinomie 172-175, 180, 182

Părți infinite, teoria lui Aristotel a 78-81

PC (Principiul Caracterizării), și limitele conceperii 115, 117, 118, 119-121, 127

PCV (Principiul Cercului Vicios) 236-238, 241, 242

Peano, G. 244

## Percepție

și critica lui Platon a doctrinei lui Cratylos a fluxului 49-51

și idealismul lui Berkeley 123

și puncte (în spațiu) 131-132

și relativismul protagorian 104-107

Percepție senzorială, și relativismul Protagorian 104-107

Persistența incloziunii 370-380

Platon 385

argumentul celui de-al treilea om 314

critica doctrinei fluxului a lui Cratylos 49-52, 53-54

*Theaitetos* 49-50, 53-54, 104-105, 107

*Timaios* 63-64

Poezie, și ființă la Heidegger 399

Poincaré, Henri, *Știință și metodă* 199

Prawitz, D. 126

Predicate de ordinul doi 305-306

Predicate de ordinul întâi 305-306

Predicație

și dialetheism 436-437

exemplificare și codificare 453-454

Prezență/absență, la Derrida 352-356, 358, 359, 360, 362-363

Priest, G.

*In Contradiction* 40, 435

Prima antinomie 161, 163-166, 194

Principii de legătură 251

Principiul Caracterizării *vezi* PC (Principiul Caracterizării)

Principiul Domeniului 217-222, 269-270, 273, 280, 281, 374, 449-452, 460

Principiul Legăturii, și materia primă 58, 62-63

Principiul Prefixării 127-128, 129, 136

Principiul Rațiunii Suficiente *vezi* PRS (Principiul Rațiunii Suficiente)

Principiul Soluției Uniforme *vezi* PSU (Principiul Soluției Uniforme)

Propoziții atomare 309

PRS (Principiul Rațiunii Suficiente) 86, 89-90, 165, 170, 179

PSU (Principiul Soluției Uniforme) 281-282, 286, 460-467

Puncte (în spațiu)

și antinomiile lui Kant 168-169

și idealismul lui Berkeley 131-132

teoria lui Aristotel a 74-75, 77-78

Pyrrhonism 92-103

Quine, W. V. O. 323-337, 343, 344, 364, 365

și indeterminarea referinței 331-333

și indeterminarea traducerii 325-328, 342-343

și mitul muzeului 323-325

și referința relativă 333-337

*Word and Object* 323, 326

Ramsey, F. P. 243-246, 267, 283, 285, 286, 374

două familii de paradoxuri 243-246

și parametrizarea 259-261

soluția paradoxurilor din grupul B 253-259, 283

*Reductio*, a behaviorismului lui Quine 330-331

Referință

indeterminarea 331-333, 336-337, 343

relativă 333-337

referință relativă, la Quine 333-337

Relativismul protagorian 90, 104-111, 114, 337

Relativitate, teoria generală a 73, 165, 284

Relații de înțeles, și soluția lui Ramsey a paradoxurilor 256-258

Revizuirea opiniei, și dialetheism 440-442

Ross, W. D.

Rousseau, Jean-Jaques 358-359

Routley, R. 115

Russell, B. 68, 128, 220, 223-242, 374, 377, 383, 398

paradoxul lui Russell 223-224, 279, 285, 300, 375, 432, 454, 457

și PCV (Principiul Cercului Vicios) 236-238, 239, 241, 242

schema paradoxurilor 225-228, 231-233, 234, 251, 264-265, 296, 375

și soluția lui Ramsey a paradoxurilor 243, 253-254, 255-256, 258-259, 282-283

teoria ambiguității sistematice 238-241

teoria ordinilor 236-238

și Wittgenstein 311, 314

și ZF (teoria Zermelo-Fraenkel a mulțimilor) 267, 269

Sartre, Jean-Paul 384

Saussure, F. de 343, 354-355, 357

Scepticism 92, 92-103, 110-111, 114, 152

și deconstrucție 358

și referință relativă 337

Scepticism Academic 92-93

Schema Cogniției 92, 100

Schema Comprehensiunii 296

Schema Conceperii, și idealismul lui Berkeley 129, 132, 134-135, 136

Schema Incloziunii 36, 231-235, 242, 243, 246, 266-267, 286, 379, 443-449, 472-473

și *différance* 364-365

și închidere semantică 340-341

modele 286-296

și Nāgārjuna 404

paradoxuri care corespund Schemei 443-447

și paradoxurile lui Curry 286

și paradoxurile exprimabilității 252

și paradoxurile (semantice) din Grupul B 247, 250, 251, 253

și parametrizare 261, 264-265

și Principiul Soluției Uniforme 464, 466

și unitatea gândirii 321

Schema Punctului-Fix 465

Schema Satisfacerii 255

Searle, J. 330

Semantica lui Kripke 271-272

Semantică

și Principiul Domeniului 220-222

a LP 289-291

Semn/semnificant/semnificat 355

Sens, determinarea 311-313, 324, 344, 352, 359-360, 367

Sextus Empiricus

și limitele cogniției 92, 93, 95-103, 110, 114, 318, 370

și Nāgārjuna 406, 409, 420-421

Shelley, P., *Ozymandias* 355

Silogismul Disjunctiv 132

Smith, N. 464, 465, 466

Socrate

critica doctrinei fluxului a lui Cratylos 49-52

critica relativismului protagorian 107-109

Spațiu

și antinomiile 165, 168-169

și categoriile 144, 148

a spune și a arăta 310-311, 318-319

a spune ceea ce nu poate fi spus 316-317

Stare de flux 48-55, 91, 359-360

Stoici 95

Structuralism, și negarea prezenței 354-355

Subiect ultim și materie primă 61-64

Substanță

și divizibilitatea materiei 166-169

Locke despre 60

și materie primă 57-59, 59-60, 62-63

Șiruri transfinite, la Cantor 201, 205-208

Tarski 245, 260, 262, 263, 264, 284, 374

teoria tarskiană a adevărului 339-340, 341, 371-372

Tennant, N. 437-439, 460, 467-469

Tennyson, Alfred Lord 381

Teologie negativă, tradiția neoplatoniciană a 64

Teorema Löwenheim-Skolem 292

Teorema lui Cantor 209

Teoreme limitative 371-373

Teoria cauzală a direcției temporale 150

Teoria mulțimilor a lui Ackermann 280

Teorie logică, și contradicții 37-40

Termen conceptual 301

Terțul exclus, legea 112, 239, 415

Tetraleme, Năgârjuna despre 424-426

Tetraleme negative, la Nāgārjuna 425-426

Tetraleme pozitive, la Nāgārjuna 425

Timp

și antinomiile 165

și categoriile 144, 148, 149

și paradoxurile infinității 462, 463

și teoria lui Aristotel a infinitului 71-73

Toma din Aquino 82-85

Totalități indefinit extensibile 273-276

Totalizare 275, 374

și incloziune 379

Traducere

Indeterminarea 325-328, 342-343

radicală 325-328

Traducere radicală

la Davidson 337-330

la Quine 325-328

Transcendență

și adevăr ultim 432

și antinomiile lui Kant 183

argumente pentru 37

și argumentul ontologic 119

și Davidson despre adevăr în limbaj 341-342

și determinarea sensului 359

și *différance* 365

și doctrina lui Cratylos a fluxului 55

și Dumnezeu 65

și exprimarea în limbaj 366

și gluoni 468

și indeterminarea referinței 333

și jocuri de limbaj 352

și limitele cogniției 113

și limitele descrierii 396-397

și limitele gândirii 407

și materia primă 60

și modele ale teoriei mulțimilor 293

și noumene 154

și Paradoxul Bărbierului 445



- și Paradoxul lui Berkeley 136
- și paradoxul lui König 231-232
- și paradoxurile auto-referinței 266
- și paradoxurile exprimabilității 252-253
- și paradoxurile din Grupul Bii 248, 249, 250
- și paradoxurile semantice 373
- și Principiul Rațiunii Suficiente 90
- și relativismul protagorian 110
- și scepticism 101
- și Schema Incloziunii 234, 454
- și schema lui Russell a paradoxurilor 225, 226, 227, 242
- și teoria lui Aristotel a infinitului 77, 80
- a treia antinomie 169-172, 174, 179, 180
- Tropii lui Aenesidemus 95, 105
- Unitatea gândirii 299-322
- Urmare de reguli, la Wittgenstein 346-349, 352, 365
- Vacuitate, la Nāgārjuna 411-412, 419, 427-429, 433
- Valori de adevăr, și propoziții atomare 309
- Vorbire și scriitură, la Derrida 358-359, 364
- Watts, Alan, *The Way of Zen* 297
- Weir, A. 440-442, 449, 452
- Whitehead, A. N. 236, 247
- Wittgenstein, Ludvig 307-322
  - Cercetări filosofice* 344, 345, 346, 347, 348, 352, 422
  - Culture and value* 139
  - și determinarea sensului 311-313
  - și jocuri de limbaj 349-352
  - și nume 345-346
  - și paradoxul lui Nāgārjuna 432-433
  - Remarci asupra fundamentelor matematicii* 345
  - despre fapte structurale 310, 313-316
  - despre a spune ceea ce nu poate fi spus 316-317

și a spune și a arăta 310-311, 318-319

*Tractatus* 299, 307, 308, 311-313, 315, 316-320, 323, 334,  
345, 352, 364, 380, 383, 422

și urmarea de reguli 346-349, 352, 365

Wood, D. 363

Zalta, E. 436-437, 453-455, 455-456

Zermelo, E. 214, 374

ZF (teoria Zermelo-Fraenkel a mulțimilor) 267-273, 276-277, 278, 279  
modele ale 293-296, 297

și Principiul Domeniului 451

și Schema Incloziunii 448



*Contravaloarea timbrului literar se depune în contul Uniunii Scriitorilor din România, nr. R044RNCB 5101 0000 0171 0001, deschis la BCR, Filiala Sector 1, București.*

**Editura Paralela 45**

Pitești, jud. Argeș, cod 110174, str. Frații Golești 128-130;  
tel./fax: (0248)63.14.39; (0248)63.14.92; (0248)21.45.33;  
e-mail: [redactie@edituraparelela45.ro](mailto:redactie@edituraparelela45.ro)

București, cod 71341, Sector 1, Piața Presei Libere nr. 1,  
Casa Presei Libere, corp C2, mezanin 6-7-8;  
tel./fax: (021)317.90.28; e-mail: [bucuresti@edituraparelela45.ro](mailto:bucuresti@edituraparelela45.ro)

Cluj-Napoca, jud. Cluj, cod 400153, str. Ion Popescu-Voitești 1-3,  
bl. D, sc. 3, ap. 43; tel./fax: (0264)43.40.31;  
e-mail: [depcluj@edituraparelela45.ro](mailto:depcluj@edituraparelela45.ro)

**COMENZI – CARTEA PRIN POȘTĂ**

**EDITURA PARALELA 45**

Pitești, jud. Argeș, cod 110174, str. Frații Golești 128-130

Tel./fax: 0248 214 533;  
0248 631 439;  
0248 631 492.

E-mail: [comenzi@edituraparelela45.ro](mailto:comenzi@edituraparelela45.ro)

sau accesați [www.edituraparelela45.ro](http://www.edituraparelela45.ro)

Condiții:

- rabat între 5% și 25%;
- taxele poștale sunt suportate de editură;
- plata se face ramburs, la primirea coletului.